

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**UNIDAD DE POSGRADO**

**Esperanza en el abismo. la Ontología Política en el  
Marqués de Montealegre (José de la Riva Agüero Y  
Osma)**

**TESIS**

para optar por el grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la  
Filosofía

**AUTOR**

**Víctor Samuel Rivera Calderón**

**Lima- Perú**

**2009**

*Censurado por los ignorantes,  
Menospreciado por los necios,  
Combatido por los bribones y mofado por los viles,  
ése ha sido mi destino*

José de la Riva-Agüero y Osma  
**Marqués de Montealegre de Aulestia**  
1941

## Índice

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo I.</b> El Marqués de Montealegre. Semblanza y registro .....	19
Montealegre, hermeneuta de la reacción .....	21
El nacimiento y la herencia familiar .....	22
De la Recoleta a San Marcos (1896-1902) .....	24
Con Alejandro Deustua .....	27
Nacionalistas y arielistas .....	31
Riva-Agüero hacia 1908-1912 .....	35
Charles Maurras y <i>l'Action Française</i> .....	39
La gran estadía europea (1919-1930) .....	43
El <i>Discurso de la Recoleta</i> .....	46
El hermeneuta en el abismo (1932-1944) .....	52
<b>Capítulo II.</b> Reacción en La Recoleta. Hermenéutica política en 1932 .....	59
El <i>Discurso</i> y La Recoleta .....	62
Retórica castelariana .....	68
Apelando a los teólogos .....	71

La reacción laica.....	78
Desde el abismo de Bartolomé Herrera.....	92
Hermenéutica para el Führer .....	98
Contingentismo y hermenéutica .....	104
<b>Capítulo III. La ontología política. De 1903 a 1932.....</b>	<b>110</b>
Ensayo del <i>Ensayo</i> .....	110
El Examen de 1903.....	115
Donoso de memoria.....	127
La ontología política de 1932 .....	136
<b>Capítulo IV. Un reaccionario liberal. J. S. Mill en la reacción del 900 .....</b>	<b>152</b>
Mill y Riva-Agüero, dos amigos complicados .....	152
La reacción del 900.....	163
Entre liberales esencialistas e historicistas .....	170
Deustua-Rorty vs. Montealegre .....	177
Tocqueville y el metarrelato de las ruinas .....	181
Salvajes en el pútrido pantano .....	186
<b>Capítulo V. Los liberales y la horda. Monarquía y topología del recuerdo .....</b>	<b>195</b>
Deustua y el asunto de los reyes, 1908-1911.....	197
El autócrata y la horda, 1912 .....	206
Topología de la horda .....	217
Bergson y Wundt, psicólogos .....	233
<b>Reflexiones finales .....</b>	<b>244</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>254</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>259</b>

## Introducción

José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre de Aulestia (1885-1944) es uno de los dos intelectuales peruanos más importantes del primer tercio del siglo XX., un lugar que comparte con su amigo Francisco García Calderón (1883-1951). Fue el estudiante y luego el académico sanmarquino de la Facultad de Letras más insigne de su tiempo. Se consideraba a sí mismo “historiador”, y es en calidad de tal que la historiografía suele conservarlo, aunque fue también un destacado pensador y ensayista político. El presente trabajo intenta recuperar su pensamiento filosófico-político a partir de un par de textos que consideramos representativos de ese pensamiento: el *Discurso de la Recoleta* (1932) y el opúsculo *Concepto del Derecho* (1912). Si bien la obra filosófico-política del autor es escasa, de formato corto e ineffectual (pues a nadie parece conmover ahora su contenido), ambos textos caracterizan la práctica de uno de los intelectuales más decisivos del pensamiento de la nación y lo nacional del Perú del siglo XX. Si su obra aquí estudiada no fuera por sí misma un interesante esfuerzo intelectual, la historia de sus consecuencias sería ya un motivo suficiente para dedicarle nuestro trabajo. Pero las de 1932 y 1912 son fascinantes creaciones intelectuales, dignas por sí mismas de ser rescatadas para el pensamiento filosófico que expresan. Como esperamos tener ocasión de mostrar, se trata en realidad de interesantes trabajos de lo que hoy denominaríamos “hermenéutica política”. Su originalidad habla de un saber inactual cuya relevancia y sentido, hoy que la modernidad duele su propio ocaso, es tan viviente como la época de crisis del Occidente que la vio gestarse. Escasa y pequeña, la obra de pensamiento político de Riva-Agüero se hace relevante tanto por su calidad intrínseca como por el interés respecto de su autor.

El “historiador” debía en realidad de definirse como un ensayista polígrafo. Además de autor de estudios de historia, Riva-Agüero fue crítico literario famosísimo, sociólogo,

genealogista, político, orador de nota y periodista de pluma apreciada en América Latina, España, Francia e Italia. Fue también filósofo, aunque no un filósofo académico. De él puede decirse que fue el primer historiógrafo del periodo republicano y también el primer crítico literario del Perú originado en 1826. Experto en la obra del Inca Garcilaso, fue tan famoso por sus estudios en ella que ya en fecha tan temprana como 1906 se inicia la publicación y difusión de sus investigaciones<sup>1</sup>, reimpresas innumerables veces<sup>2</sup>. En realidad su fama social como erudito fue en vida inseparable de una obra dedicada al inca, el *Elogio del Inca Garcilaso*, pieza literaria de 1916 que fue señera en su género<sup>3</sup>. La obra histórica y literaria de Riva-Agüero trascendió en fama desde muy pronto las fronteras del Perú y obtuvo en vida innumerables reconocimientos por ella. Fue condecorado en virtud de su obra académica muchas veces; por Hindenburg, el Rey de Italia, Vittorio Emanuele III, el Emperador del Japón y el Papa. Desde muy joven fue miembro de las españolas Reales Academias de la Historia (1914) y de la Lengua (1921), un logro muy notable para un peruano de inicios del siglo XX. Diseñó el primer partido político moderno del siglo XX, el Partido Nacional Democrático (1915) del que –como demostrara hace tiempo Luis García Corrochano– no sólo fue el líder, sino que además había compuesto el ideario<sup>4</sup>. Estamos ante una doble clave de honor académico e influencia política como el líder insigne de una generación de intelectuales peruanos que es conocida como “la Generación del 900”. Éste es su contexto más fundamental en el horizonte de la historia de las ideas políticas. La Generación del 900 estaba signada por esa dualidad entre academia y política. Pertenecieron a ella también los notables Francisco García Calderón, ensayista peruano de fama internacional, el poeta José Gálvez, el filósofo Óscar Miro Quesada y Víctor Andrés Belaunde, filósofo y diplomático destacado<sup>5</sup>. Era una generación prometedora. Varios otros nombres podrían ser agregados, pero la historia nos auxilia en omitirlos.

---

<sup>1</sup> “Examen de la Primera parte de los Comentarios Reales (fragmento de un ensayo sobre historiadores peruanos)”, en *Revista Histórica* (Lima), 1906, t. I, pp. 515-561.

<sup>2</sup> La bibliografía de Riva-Agüero se halla parcialmente compilada en Ella DUMBAR TEMPLE, “Bio-Bibliografía de José de la Riva-Agüero”, en *Documenta* (Lima), Año I, # 1, 1948, pp. 199-298.

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo los comentarios de Jorge Guillermo LLOSA en *En busca del Perú*. Lima, Ediciones del Sol, 1962, pp. 36, 44 y ss. Sobre el *Elogio*, éste fue impreso por primera vez en la *Revista Universitaria*, Año XI, Vol. I, 1916, pp. 333-412.

<sup>4</sup> Cf. Luis GARCÍA-CORROCHANO, *El Estado en el pensamiento en José de la Riva-Agüero y Osma* (Tesis para optar por el título de Licenciado en Derecho). Lima, Universidad de Lima, 1994, p. 168.

<sup>5</sup> En la inmensa bibliografía sobre el tema –no siempre muy acuciosa y las más de las veces tampoco muy bien intencionada– destaco el estudio de Ricardo CUBAS sobre el 900 *Rediscovering the Peruvian Culture. A study of the intellectual influence of Francisco García Calderón and the Generation of 900 in the Peruvian*

Es conocido que la carrera académica de Riva-Agüero fue interrumpida por un exilio político. En 1919 Riva-Agüero, ya catedrático de la Universidad de San Marcos, emigró a Europa, protegiendo su propia integridad y la de su familia de la furia del régimen popular de Augusto Leguía, alejándose así por una década de las letras. Fue un periodo de ricos contactos intelectuales y políticos que marcarían su vida, al extremo de haberse pensado siempre que –literalmente- esa experiencia lo volvió otra persona. Su experiencia europea – otra vez según la historiografía- lo habría llevado de vuelta al catolicismo de su familia, un auténtico vuelto vital y una transformación radical en su pensamiento. La historiografía vigente considera que habría en este sentido dos Riva-Agüeros, uno anterior y otro posterior a la emigración de 1919. El primero, el de los libros famosos y el partido político generacional, habría sido un liberal o un progresista; el segundo, el de los amigos europeos y la misa diaria, un fascista, un ultramontano fanático o un conservador nacionalista, según el énfasis y la caridad de sus jueces. Un objetivo indirecto de este trabajo es arrojar dudas acerca de la verdad de esta interpretación.

La personalidad de Riva-Agüero es inseparable de su condición nobiliaria. En el pináculo de su fama social y académica europea, Riva-Agüero abogó por el rescate de sus títulos familiares de nobleza, a los que habían renunciado sus ancestros en el establecimiento de la República Peruana. Le correspondía por la rama paterna el marquesado de Montealegre de Aulestia, y lo recuperó para su madre viuda primero, en 1922. Aunque es un hecho poco conocido, tras la muerte de ésta, Riva-Agüero ostentaría con su firma este título en Europa y el resto del mundo, en especial en los países monárquicos<sup>6</sup>. Fuera del Perú el resto de su vida sería el señor “Montealegre”, o “el marqués”<sup>7</sup>, que es como lo trataremos preferentemente desde ahora, haciendo honor a su recuerdo. En la clave doble de intelectual

---

*political debate during the Early Twenty Century* (Tesis para el grado de maestría). Cambridge, Center of Latin American Studies, 2000.

<sup>6</sup> Aunque el conocimiento biográfico y el estudio de papeles de época –públicos y personales- va de sobra en prueba de nuestra afirmación, cabe el testimonio de esto de parte del historiador liberal Jorge Basadre en 1944. Cf. “Crónica nacional: José de la Riva-Agüero”, en *Historia. Revista de Cultura*, # 8, 1944, pp. 449-455.

<sup>7</sup> “Don José de la Riva-Agüero (era) para los suyos, el Marqués: título burlesco para sus adversarios, y concedido con benévola sonrisa por sus amigos, pero que le correspondía en herencia y por fisonomía espiritual”, Carlos PAREJA, “Perfil de Riva-Agüero”, en *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), t. XIII, # 2-3, p. 65.

y político, a lo largo de su vida intelectual alternó con los notables de la América Latina, pero es singular que las amistades y relaciones más fundamentales de Montealegre estuvieran en España intelectual y, más aún, en la España nobiliaria. Trató o conoció a Miguel de Unamuno, Marcelino Menéndez y Pelayo, Rafael Altamira, Ramiro de Maetzu, Gregorio Marañón, Juan Vázquez de Mella, Antonio Ballesteros, José María de Cossío y Eugenio d'Ors, en una lista larguísima que excede aquí nuestro propósito. Como político fue connotado nacionalista, tanto en el Perú como en Europa, donde hizo acto de adhesión a la causa del Rey Don Alfonso XIII en 1931, frecuentando la Corte en el exilio hacia el final de los días del soberano (1939-1941). Su prosapia y su condición nobiliaria fueron fundamentales en sus actitudes como “segundo Riva-Agüero”, aunque es objetable si esto cambió –mucho o poco- al pensador juvenil.

Montealegre mantuvo desde inicios de la década de 1920 cercanía especial con los tradicionalistas hispánicos. Su amistad con muchos de sus líderes entre la intelectualidad y la nobleza española fue intensa; notoriamente, algunos de ellos fueron, biográficamente hablando, sus mejores amigos<sup>8</sup>; contamos en la lista a los marqueses del Saltillo, Lozoya, Quintanar, de Vallellano, de las Marismas de Guadalquivir, el segundo y tercero de Valdeiglesias, los condes de Doña Marina y Cerrajería, el conde de Rodezno y el marqués de Cerralbo. Estos nombres son extraños a la historia efectual peruana, pero todos son en cambio unos personajes dramáticos de la Guerra Civil Española (1936-1939)<sup>9</sup>. Los que sobrevivieron a la tragedia, serían después los intelectuales y los políticos del régimen nacional. La relación con estos últimos narra una historia apasionante y excesiva para un peruano, una historia perdida que es necesario rescatar en algún momento<sup>10</sup>.

Montealegre regresó de su autoexilio europeo de 1919 a Lima el último trimestre de 1930, que se sorprendería pronto de ver en él a uno de los más recalcitrantes intelectuales nacionalistas. A partir de ese momento la fama del intelectual sería reemplazada por la del

---

<sup>8</sup> Cf. como primera referencia: Archivo del Instituto Riva-Agüero, *Riva-Agüero y sus corresponsales españoles*, Lima, IRA, 1978 (folleto), 8 pp. Se trata de una lista (por lo demás incompleta y descontextualizada) de contactos políticos y nobiliarios con España.

<sup>9</sup> Sobre la eficacia social del tradicionalismo y sus principales figuras en la época de Montealegre cf. Melchor FERRER, *Breve historia del legitimismo español*, Madrid, Ediciones Montejura, 1958, pp. 100 y ss.

<sup>10</sup> Nos hemos adelantado con nuestro estudio Víctor Samuel RIVERA, “Biografía española del Marqués de Montealegre”, en *Escritos* (Medellín), # XIV, 2009 (en prensa), 20 pp.



político que venía de frecuentar tradicionalistas y monárquicos una década, pero interesado sin duda en el Perú, su patria. Como tal creó el primer frente de derechas peruano, que llamó “Acción Patriótica” (1936). En el contexto de la historia universal es fácil observar que se trata de un ensayo local de organizaciones reaccionarias del ámbito de sus relaciones académicas y personales; en este caso, la Acción Española, de Eugenio Vegas Latapié, eco a su vez de *l’Action Française* de Charles Maurras, instituciones ambas con las que mantuvo contacto personal y político. Fue alcalde de Lima (1931) bajo el régimen de Luis Sánchez Cerro y luego Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Justicia y Culto durante el régimen de excepción del Presidente General Oscar Benavides (1933). En un raptó de esperanza, se lanzó en busca del evento. Cedió en uso sus inmuebles más codiciados de Lima a los nacionalistas, en particular al servicio de la Unión Revolucionaria –el partido fascista y laico de su época-; en el mismo periodo apoyó pública y efusivamente a Mussolini y a Franco; intervino activamente por la causa de Charles Maurras, llegando a colaborar en el célebre periódico *l’Action Française*<sup>11</sup>. Esta historia política es ella misma el olvido del filósofo de *Concepto del Derecho*; es un olvido que comienza a partir de sí mismo. Es esta realidad fascinante a la par que terrible la que selló al Marqués de Montealegre las puertas del horizonte de la memoria.

Como pensador político, Montealegre debe tener la fama más desafortunada posible que se pueda heredar de la historia: su olvido. En parte esta situación fue su propia mala gestión como expositor de imagen. Durante la década de 1930, en lo más elevado de su fama política y su capacidad de decisión social quiso ser recordado como un intelectual reaccionario, asociándose a la retórica del ultramontanismo filosófico. Hizo todo lo posible porque se lo recordara entonces por su pieza fundamental de retórica política tradicionalista, el *Discurso de la Recoleta*. Un famoso discurso, pero de apenas 8 páginas, ampuloso y exagerado, cuyo énfasis de estilo y su fuerza retórica lo hicieron incomprensible para sus destinatarios inmediatos, el auditorio de exalumnos del colegio Recoleta de Lima que celebraban el aniversario de su fundación en 1932. El texto impreso es casi todo lo que un hombre culto peruano recuerda de él. Hay que hacer excepción de *Paisajes Peruanos*, un libro publicado después de su muerte y al que Montealegre había

---

<sup>11</sup> Sobre Charles Maurras en general, cf. la reciente obra de Stéphane GIOCANTI, *Maurras. Le Chaos et l’ordre*. Paris, Flammarion, 2006.

renunciado antes de la década de 1920<sup>12</sup>. Enfatizó su recuerdo por este folleto. Lo apagó en cambio por sus obras intelectuales de mayor envergadura. Esto se debe a que el marqués no pasaba sus libros para la venta, sino que los obsequiaba. Escribió notables libros de historia e innumerables ensayos y artículos de prensa antes de 1932, que se oscurecen en el recuerdo frente a los dos textos citados, unas páginas ideológicas y un libro no deseado de paisajes. No digamos ya nada del libro de filosofía política que queremos rescatar aquí, de 1912, que el autor casi escondió y es una rareza bibliográfica. Tenemos ocho páginas de pensamiento político, entonces, uno de los discursos políticos más influyentes en la interpretación de la política en el Perú, sin embargo. Para reconocer su género, y entender la importancia relativa que le concedió su autor, hay que recordar que se trataba de una pieza de retórica parlamentaria, y que discursos igual de pequeños de Emilio Castelar o Juan Donoso Cortés habían convertido a ambos, sus maestros, en figuras del pensamiento político europeo del siglo XIX.

Las ocho páginas de 1932 adherían explícitamente al ultramontanismo religioso. Se trataba de una confesión política con antecedentes históricos, sus ancestros el reaccionario Bartolomé Herrera (1808-1864) y el monárquico José Ignacio Moreno (1767-1841). El énfasis en el ultramontanismo era tal que dio permitió la leyenda de que este Riva-Agüero de 1932 era realmente otra persona que el compositor juvenil de estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega. Ante el auditorio escolar que desconocía su obra mayor, aparecía como un antiliberal católico, pero la forma retórica daba demasiada pompa a la cuestión religiosa que, en realidad –como veremos– era bastante menos relevante en sí misma de lo que sus circunvecinos y reseñadores imaginaron. En el contexto más vasto de su obra e influencias sociales e intelectuales, la obrilla era un diminuto muestrario de filosofía política en clave sociológica y espiritualista<sup>13</sup>. Ante la mirada ausente de la ignorancia de sus vecinos liberales, el de 1932 era un discurso destemplado proferido por un fanático. Un historiador que hizo un discurso ruidoso de 8 páginas y redactó apenas un libro de literatura modernista no parece ser la clase de personaje que antes hemos descrito. Y no lo era.

---

<sup>12</sup> Impreso en su versión actual como José de la Riva-Agüero, *Paisajes Peruanos* (con estudio preliminar de Raúl Porras Barrenechea). Lima, Santa María, 1955, 202 pp.

<sup>13</sup> Para el “espiritualismo” del 900 cf. Augusto SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, 1965, t. I, cap. X.

La fama de ultramontano de Montealegre llegó al extremo de que su recuerdo casi se reduce a *eso*. Aunque era realmente un ultramontano para 1932, no se sigue de allí que su obra haya sido simplemente un montón de ultramontanismo, que es lo que la historiografía dedujo del *Discurso* y de su contraste innegable con el pensamiento del joven político e intelectual sanmarquino presuntamente liberal. Había una profunda personalidad intelectual, moral y filosófica que se eclipsaría tras un cliché, que obturaría la dimensión epocal de su significado. En este sentido, este trabajo es un intento por recuperar para la memoria al pensador que se ocultó tras las 8 paginillas que redactó su carácter terrible, bajo la imaginación de ser él mismo Castelar o Donoso Cortés delante de las Cortes Españolas, cuando apenas estaba en el Colegio Recoleta. El lector del Conde de Maistre de la Recoleta era en realidad más un reaccionario sociológico, como Maurras, que un tradicionalista católico. Es fácil para un historiador de las ideas políticas reconocer en la retórica de Montealegre el maurrasianismo, esto es, del tradicionalismo no religioso. Estaba entonces en boga y es sencillamente sorprendente que nadie haya podido atar esos cabos hasta ahora<sup>14</sup>.

El manifiesto de 1932, antes que un alegato religioso, era sobre todo un alegato antiliberal. Esto se muestra en la práctica: A partir de la década de 1930 el marqués dio su apoyo al movimiento de la reacción universal contra lo que consideraba el enemigo principal de la civilización, el liberalismo. El centro de su pensamiento y su activismo político hacia esa época es una elaboración catastrófica del liberalismo como evento de la modernidad política del Occidente, al que llega a llamar en esa época “pútrido pantano”<sup>15</sup> y contra el que enarbola la bandera de lo que consideraba la necesaria “conculcación de 1789”<sup>16</sup>. Montealegre diagnosticó que la experiencia histórica del liberalismo contenía una dimensión totalitaria y expansiva, de fuerte impronta nihilista, en una línea que recuerda al Vizconde Luis de Bonald, pero más a Joseph de Maistre en sus *Considérations sur la*

---

<sup>14</sup> Cf. mi Víctor Samuel RIVERA, “Traspiés por el Káiser. Charles Maurras y José de la Riva-Agüero”, en *Socialismo y Participación* (Lima), # 105, 2008, pp. 163-180.

<sup>15</sup> Cf. la entrevista de Alfonso TEALDO a Riva-Agüero “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente”, en *Turismo* (Lima), julio de 1941, Año VI, # 62, p. 13.

<sup>16</sup> Cf. “Origen, desarrollo e influencia del fascismo”, en *Revista de la Universidad Católica*, tomo V, Año VI, # 30, 1937, p. 18.

*France*<sup>17</sup>. En su tiempo el liberalismo no tenía la pretensión de ser el “pensamiento único”, pero quien podía comprender su significado histórico era capaz de figurarse el derrotero que marcaría su triunfo para la existencia planetaria tal y como, dos centurias después del Vizconde de Bonald, ven hoy pensadores tan dispares como Gianni Vattimo, Alasdair MacIntyre o Christopher Lash<sup>18</sup>. 1932 era un año decisivo para su historia personal, que estaba marcada por un hecho extraño para su auditorio peruano: pocos meses atrás el Rey de España Don Alfonso había abdicado, y las Cortes Españolas habían proclamado la II República. Para Riva-Agüero este fenómeno había significado la persecución, cárcel, expropiación de bienes y algunas veces el vejamen y la muerte de muchos de algunos de sus mejores amigos españoles.

El *Discurso de la Recoleta* es en realidad el manifiesto de un pensador político amargado de una profunda desilusión ante la causa de Alfonso XIII. Ante la Segunda República Española, el pensador de Lértiga reaccionó. Pensó seriamente en sus estudios juveniles, los que lo habían convertido en un intelectual famoso, y luego de años de haber renunciado a las letras, volvió a la carga a denunciar lo que consideraba un síntoma del abismo sin fondo del nihilismo burgués. Era, sin duda, el año para un discurso ultramontano, pero no fue un escritor de parroquia el que salió a la lucha, intelectual y material. El *Discurso de la Recoleta* está mejor servido si se lo rescata a la luz del opúsculo de filosofía política *Concepto del Derecho*, razón por la cual nos dedicaremos a éste, como complemento del *Discurso*. A pesar del olvido del que ha sido objeto este último documento, resulta ser uno de los más relevantes estudios de filosofía política que se haya redactado en la primera parte del siglo XX peruano. En realidad, *Concepto del Derecho* es la única creación de la filosofía espiritualista aplicada a la teoría del Estado. Es, por cierto, un texto antimoderno y voluntarista, y la tónica antiliberal de fondo es la misma que en el *Discurso*. Presenta, sin embargo, varias ventajas sobre el texto de La Recoleta: de un lado, fue redactado en un periodo de la historia social que lo libra del peso muerto de los antecedentes de 1932, pero es también, por otro lado, algo que el *Discurso* no era, a saber, una obra académica. El objetivo principal de este trabajo es mostrar que el ensayista del *Discurso* de 1932 es el

---

<sup>17</sup> Cf. Conde Joseph DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia* (Presentación de Antonio Truylol y Serra). Madrid, Cátedra, 1999 (1796), 158 pp.

<sup>18</sup> Cf. Stephen HOLMES, *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid, Alianza, 1999, 343 pp.

mismo filósofo espiritualista de *Concepto del Derecho*, un filósofo de honda huella nietzscheana y sociológica y no sólo ni principalmente un católico ultramontano que se estaba retractando de sus errores religiosos.

¿Qué ha quedado del Riva-Agüero que hemos resumido aquí? Pocos lo recuerdan, casi nadie le ha dedicado una monografía, algunas veces incluso pareciera, tal es su ausencia, que nunca hubiera existido. Frente al Montealegre que es objeto de nuestro estudio, nuestra situación hermenéutica no podría haber sido más peculiar. Como era de esperarse, hay ensayos sobre su biografía, sobre sus contribuciones a la historiografía y a la literatura. Ni muchos ni muy enjundiosos, pero los hay. En proporción a la memoria social efectiva que hasta el presente ha tenido el que a nuestro juicio es el más interesante filósofo político del 900, los estudios académicos dedicados a su obra son más que escasos; los relativos a su pensamiento político no exceden los dedos de una mano y los que atienden sus fuentes filosóficas son ninguno. Aunque parezca increíble para un carácter de su trayectoria política e intelectual, no existe ninguna investigación sobre el pensamiento político de Riva-Agüero que haya tomado en cuenta sus fuentes académicas. No hay hasta hoy texto alguno que pueda dar cuenta de sus fuentes filosóficas, su articulación interna o su originalidad como pensador, de la que él mismo declinaba con ostensible modestia; ningún trabajo hasta hoy puede dar una visión articulada de sus obras, que sabemos están distribuidas en diversos géneros literarios. No hay investigación que articule su pensamiento con lo que fuera que el famosísimo *Discurso de la Recoleta* quisiera haber querido decir. Bajo cierto respecto, pues, comenzamos de cero. Es bajo esta perspectiva que hemos resuelto exponer los presupuestos filosóficos de la obra del Marqués de Montealegre en una hermenéutica de los dos textos de pensamiento político que resultan los más relevantes, tanto en términos de su significado conceptual como por su eficacia histórico-social. De un lado, el inevitable *Discurso* de 1932, pero también la singular tesis de filosofía política *Concepto del Derecho* de 1912. Nos parece que un pensador político del pasado sólo es relevante si es capaz de sobrepasar su contexto. En mucha medida eso depende de nuestro esfuerzo por acercarlo a dialogar con nuestro presente.

Podemos dividir este trabajo, que consta de cinco capítulos, en tres partes. La primera corresponde al capítulo I, las otras dos a las parejas consecutivas de capítulos II-III y IV-V, respectivamente. La primera parte es un obligado esbozo de la biografía del autor que estudiamos, reconstruida en base a los datos que menos se toman en cuenta, a saber, la elaboración de sus ideas políticas y los textos filosóficos que le sirvieron de fuente de inspiración. Es muy fácil ver con escepticismo el cuadro de desolación que hemos marcado en el recuerdo conceptual y cultural para el mismo personaje cuya existencia sobresaliente hemos esbozado primero, lo que nos obliga a esta misión doble: presentar al autor como parte del envío historial al que perteneció, lo que significa iniciar el trabajo conceptual con un pensar rememorante del contexto, el contexto narrativo de una persona, objetivo que sólo es posible bajo el recurso de la biografía, una nueva biografía integradora de lo hasta hoy disperso o perdido. Es lo que podemos llamar una “instalación narrativa”. Esta “instalación” tiene una función facilitadora respecto de los capítulos restantes. En ella colocaremos en orden histórico fuentes, lecturas, influencias, polémicas académicas que, dentro de los marcos de un texto de filosofía política –que es lo que pretende ser este texto-, incorporaremos a su contexto más inmediato. Esta instalación tiene el propósito de permitir una mayor fluidez en el derrotero conceptual del resto de los capítulos, que son bastante más densos en términos filosóficos y que serían bastante más arduos si estuvieran desprovistos de las referencias que la biografía intenta ofrecer como su trasfondo hermenéutico. Hemos procedido así con peculiar atención a una reciente introducción análoga a la nuestra, en ese caso al pensamiento político del Marqués de Valdegamas, publicado por el especialista en temas de historia del pensamiento político español José María Beneyto<sup>19</sup>.

Los capítulos II-III y IV-V configuran bloques de hermenéutica textual. Están diseñados en parejas referidas cada una a uno de los dos textos más fundamentales de pensamiento político de Montealegre, el *Discurso de la Recoleta* y *Concepto del Derecho*, respectivamente. A esto, los cuatro capítulos que siguen, tratan de exponer los aspectos más generales de orientación filosófica, sus deudas y herencias filosóficas, para pasar

---

<sup>19</sup> José María BENEYTO, *Apocalipsis de la modernidad, el decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993. Cf. su *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Madrid, Santillana, 1999, 349 pp.

finalmente en cada caso a la concepción de la historia y la política. En el capítulo final veremos que esta concepción puede tipificarse como “hermenéutica” en un sentido que lo acercaría a la escuela de ontología de la actualidad de Gianni Vattimo, aunque con el lenguaje propio del espiritualismo y la psicología colectiva de su periodo universitario<sup>20</sup>. De los dos bloques de capítulos, el primero es más histórico y el segundo más sistemático, sin que ambos factores dejen de entrar siempre en diálogo entre sí dada la naturaleza filosófica de nuestro trabajo. En el primer bloque de los capítulos II-III se intenta situar a Montealegre en su contexto historial, como deudor de un entorno que nuestra memoria ha perdido; el segundo bloque, en los capítulos IV-V, parte de una investigación cuyo eje es el propósito de los libros de hermenéutica histórica y filosofía política que imprimió Montealegre entre 1910 y 1912, con énfasis en *Concepto del Derecho*, que es el sentido de los demás. Esta sección trata de recuperar la actualidad del pensamiento de Riva-Agüero, convirtiéndolo en interlocutor en los debates contemporáneos de filosofía política.

En la parte referida al *Discurso de la Recoleta*, la sección correspondiente al capítulo II intentará hacer lo más explícito posible el programa de las ideas políticas de Montealegre y sus fuentes en relación con el texto citado (o sea, hay otras fuentes, pero que no son pertinentes para el *Discurso*); en particular, buscará desarrollar un tema crucial en la memoria destinal de Montealegre: su adhesión al ultramontanismo, así como el contexto histórico social del mensaje que una declaración de ultramontanismo podía significar para un auditorio de 1932. El segundo capítulo de esta sección intentará mostrar que el mismo *Discurso de la Recoleta* era en realidad una ontología política, y puede interpretarse en el sentido que la palabra “ontología” tiene para la hermenéutica contemporánea; para el 900, eso se traducía como una teología política secularizada por los estudios sociológicos y de psicología colectiva. Antes de pasar al concepto de “ontología política” del capítulo III, será necesario revisar un tema guía de esta investigación, el concepto de la “reacción” y “lo reaccionario”. En este capítulo intentaremos rastrear su ontología política en el trasfondo conceptual reaccionario al que se hace apelación en el *Discurso*, en particular a la teología

---

<sup>20</sup> Entiendo por “hermenéutica” lo que ha definido Ramón Rodríguez como “aquella teoría filosófica, fundada en el pensamiento de Heidegger y desarrollada por Gadamer, que ha puesto de relieve, con gran radicalidad, la historicidad de toda actividad cognoscitiva, incluida, y muy especialmente, la filosófica”. Ramón RODRÍGUEZ, “Filosofía y conciencia histórica”, en Ramón RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993, p. 26.

política del Conde de Maistre y los antecedentes maistrianos de Riva-Agüero, como Bartolomé Herrera. Como tendremos ocasión de anotar, la “reacción” no debe pensarse en Riva-Agüero desde la impronta del tradicionalismo religioso que él mismo convoca, algo que en la historia del pensamiento político y la historia de la filosofía del siglo XIX se denomina “Escuela Teológica”<sup>21</sup>, sino dentro de una hermenéutica laica de los hechos sociales, impronta maurrasiana que Montealegre habría desarrollado siguiendo una argumentación contra la Ilustración que sería de su propia cosecha.

En el capítulo II vamos a intentar mostrar que el *Discurso* presenta una argumentación implícita en torno a la concepción liberal de la historia como “progreso” cuyo núcleo básico lo emparentaría con las críticas antiliberales de la izquierda posmarxista y posmoderna, principalmente con Theodor Adorno y el primer Jean-François Lyotard. Riva-Agüero, pues, a pesar de su deliberada imagen ultramontana, se habría instalado desde una visión más amplia de lo “reaccionario”, de la reacción como ontología que cuestiona desde la interpretación de la historia de sus efectos de la Ilustración desde un parámetro análogo al de los citados Adorno y Lyotard, como un diagnóstico invertido del concepto progresivo que el liberalismo hace de la historia; para Montealegre, la Ilustración resultaría ser una concepción inviable de la racionalidad práctica y, por lo mismo, postularía la reacción ontológica sobre los errores revolucionarios como la recuperación de un horizonte más originario de la comprensión del hombre, no como la vuelta al Antiguo Régimen de los Borbones, sino como un pensar desde el margen, más allá (o más acá) del pensamiento de la revolución. Acudiremos aquí a otros discursos de los años 1934 y 1935, de cuyo detalle daremos cuenta en su momento. Una hermenéutica de la modernidad política, anclada en un énfasis en refutar el carácter normativo de la Ilustración, conducirá en este tercer capítulo a recuperar la dimensión histórico-efectual del nacionalismo europeo de la década de 1930: Hitler como fracaso del terror de 1793.

El tercer capítulo es un intento de rastrear pautas u categorías ontológicas de 1932 en base a un documento estudiantil de 1903 que así lo declara, estableciendo la hipótesis de que la ontología marca el derrotero del pensamiento social del marqués y, por lo tanto, de la

---

<sup>21</sup> Cf. Carl SCHMITT, *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988 (1922), p. 42.



definición de lo político, no sólo en 1932, sino a lo largo de toda la vida conceptual de su autor. Vamos a intentar mostrar aquí la lectura del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de Juan Donoso Cortés (1850), presumida algunas veces, pero jamás probada en términos históricos<sup>22</sup>. Es sobre la base de estas consideraciones que será posible efectuar la reinterpretación del *Discurso de la Recoleta*. La historiografía tradicional ha comentado sobre este texto como “retractación de errores” del liberalismo juvenil, un discurso de conversión a la fe católica y sus supuestos doctrinarios y políticos; una prueba de adhesión al ultramontanismo, de tal manera que se realizaría un supuesto corte entre un pasado liberal y una existencia postrera beata y corregida<sup>23</sup>. Vamos a intentar mostrar que, en lo fundamental, esto de la “retractación” de la Recoleta, como si fuera un corte radical, es una leyenda, un relato forjado por una simplificación histórica. Este fenómeno tuvo su origen involuntario en la escasísima difusión de la obra de Riva-Agüero hasta la década de 1960<sup>24</sup>. Desde 1960 en adelante, los legatarios de su obra intelectual comenzaron a poner a disposición del público trabajos que habían perdido ya hacía largo buena parte de su vigencia académica y cuyo contexto político había desaparecido. El apego público de Montealegre por la Iglesia, por otro lado, le resultaba a ésta más que incómodo en el contexto de la Guerra Fría, ninguno de cuyos bandos le era favorable. El énfasis retórico del texto de 1932, que se disfora de catolicismo, se agregaría al olvido efectual de la obra escrita, deviniendo en la simplificación de la memoria conceptual y filosófica que deseamos rectificar. Sea como fuere, es propósito expreso de esta contribución mostrar que el *Discurso*, más allá de sus declaraciones explícitas, es un texto político que responde a una idea más fundamental, religiosa sólo por accidente; se trataría de una hermenéutica política surgida de una lectura urbanizadora de la teología política de Donso Cortés.

---

<sup>22</sup> Cf. Pedro BENVENUTTO, “Semblanzas de Riva Agüero”, en *Mercurio Peruano*, Año XXIC, Vol. XXV, # 333, 1954, p. 894.

<sup>23</sup> Esto es en gran medida consecuencia de la introducción al pensamiento de Montealegre por parte de los legatarios de su obra encargados de este texto, en particular los abogados Mario Alzamora Valdez y César Pacheco Vélez, que apenas si tenían información filosófica. Ambos formaron parte (en diferentes momentos) de la junta que editaba la obra del marqués; particularmente, el segundo introdujo el mito de la “retractación de errores” como un quiebre en el pensamiento del marqués en su “Prólogo” a *Afirmación del Perú, fragmentos de un ideario*, Lima, PUCP, 1960, p. XXXIX.

<sup>24</sup> Ibid.

Como hemos visto, la brevedad y el estilo, así como la exageración de su fama, hace del *Discurso de la Recoleta* un texto que contribuye a su propia confusión. Era fácil introducir en un contexto sin referencias la idea de que el Riva-Agüero católico era un epifenómeno tardío y que su obra valiosa, la mayor parte escrita antes de 1932, debía divorciarse de las públicas frases furibundas del ultramontanismo posterior; era una manera de apartar al reaccionario incómodo de sus más amables obras para una posteridad ignorante y que le sería políticamente hostil. La publicación definitiva de la obrilla de 1932 en 1979 sanciona la leyenda<sup>25</sup>. Como sea, y ante la falta de estudios críticos de historia de la filosofía peruana, este fenómeno generó una profunda distorsión en la recuperación de su pensamiento político parte de cuya empresa, en el sentido que Heidegger da al giro “recuperar”, implica “destruir” esa herencia hermenéutica, por anacrónica, por desacertada y, finalmente, porque es clamorosamente falsa. Sin mayor polémica sobre las grandes palabras de un ensayo altamente retórico, nosotros encontraremos allí, más bien, la propuesta de una ontología política auténtica, cuyo marco general reproduce los términos y la estructura del examen de 1903, revelando este texto como un genuino manifiesto de pensamiento filosófico y que, por lo tanto, le asigna un rol básico no ya en la biografía de un reaccionario religioso, sino en el horizonte hermenéutico de un pensador político para quien la agenda de la reacción significaba una solidaridad con filosofías tan disímiles del ultramontanismo como las de Herbert Spencer, John Stuart Mill o Federico Nietzsche. La tesis del capítulo III es central: Montealegre habría suscrito un modelo de hermenéutica política a través de una versión secularizada de la teología de Donoso, a la que habría incorporado una lista de autores, entre los que sobresalen los antes mentados. Ésta es la clave de lectura de la tercera parte de este trabajo en los capítulos IV-V.

La sección formada por los capítulos IV y V pretende ser ya una propuesta detallada de la concepción de la ontología política esbozada en 1903 en los textos de filosofía política. Se presenta como una postura en diálogo con su propio contexto, que era la reacción

---

<sup>25</sup> Éste es el comentario al pie de Mario Alzamora Valdez: “Fue leído por Riva-Agüero en el almuerzo anual de los exalumnos del Colegio de los Sagrados Corazones (Recoleta) el 24 de setiembre de 1932. Sabido es que este discurso constituye la explícita confesión de fe de su autor y la retractación paladina de sus errores juveniles, así como la síntesis de su peregrinaje intelectual de regreso a las doctrinas del catolicismo”. José DE LA RIVA-AGÜERO, “Ensayos jurídicos y filosóficos”, en *Obras completas de José de la Riva-Agüero*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, t. X (1979), p. 181. Sin comentarios.

espiritualista del 900. Esta influencia se da históricamente a través del magisterio de Alejandro Deustua, profesor de Estética de la Universidad de San Marcos del 900; en materia filosófica, Deustua fue, sin duda, el maestro de Montealegre. Desde el punto de vista textual nos enfocaremos en los textos de teoría jurídica *Fundamento de los interdictos posesorios*<sup>26</sup> (1911) y *Concepto del Derecho* (1912)<sup>27</sup>, relevando las fuentes para la sociología política del autor, su concepción del fundamento de las instituciones y, finalmente, el esbozo de una ontología voluntarista cuyo pensamiento gira en torno de una concepción del pensar como alojamiento de la contingencia. Un aspecto peculiarmente relevante es la postulación de las fuentes de esta propuesta que, como veremos, descansa en la inconfesada influencia de John Stuart Mill, de quien habría heredado directamente dos fuentes de reflexión: La concepción respecto del liberalismo como gobierno representativo (de la que Montealegre era suscriptor) y la sociología política, que es también una teoría del fundamento de las instituciones del programa liberal; esto último configura la sociología del “autócrata y la horda”, una comprensión de la política a partir de una hermenéutica del origen<sup>28</sup>. La sociología histórica de Mill es integrada en un esquema doble que engloba, de un lado, la sociología de Mill y, por otro, la psicología, en la doble vertiente de Wilhelm Wundt y Henri Bergson<sup>29</sup>; vamos a sostener que este escenario habría permitido a Riva-Agüero incorporar el pensar del fundamento de las sociedades políticas en una suma de voluntarismo ontológico y decisionismo político. El tema en cuestión puebla un horizonte centrado en la comprensión de la historia y un interés conceptual peculiar de Montealegre: la cuestión de los regímenes políticos y, más en particular, el estudio sobre el fundamento de la monarquía.

Este trabajo se cierra con unas páginas de reflexiones finales. No podemos omitir el interés de aproximar, desde un saber desconstrutivo, las ideas de filosofía política de Riva-Agüero con el carácter dramático del universalismo globalizador actual, así como la pertinencia y la

<sup>26</sup> José DE LA RIVA-AGÜERO, *Fundamento de los interdictos posesorios*, Lima, El Progreso Editorial, 1911.

<sup>27</sup> José DE LA RIVA-AGÜERO, *Concepto del Derecho. Ensayo de filosofía jurídica*, Lima, Librería Francesa Rosay, 1912, 114 pp.

<sup>28</sup> Estas secciones constituyen el desarrollo de un texto larvario impreso en mi Víctor Samuel RIVERA, “El autócrata liberal. Riva-Agüero y John Stuart Mill”, en *Escritura y Pensamiento* (UNMSM), Vol. 19, Año IX. # 19, julio-diciembre, pp. 23-49.

<sup>29</sup> Bergson tuvo una recepción amplia en el Perú hacia 1910 con su *L'Évolution Créatrice*, Paris, Alcan, 1916 (décimonovena edición), 403 pp.; el texto decisivo en Montealegre es *Matière et Mémoire. Essai de la relation du corps à l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001 (1902), 280 pp.

vigencia de sus reflexiones en un diagnóstico del presente que no diverge demasiado del que rodeó la existencia física de su autor. Estamos ante el mismo abismo hermenéutico que el liberalismo, no por triunfante, ha dejado menos de representar para la experiencia histórica significativa del hombre en la civilización tecnológica. Mucho de lo que se plantea en nuestra exposición del problema orienta hacia una tesis histórica, pero que también es – sobre manera- una recuperación para la actualidad: relacionar la filosofía de Riva-Agüero con antecedentes y contextos de lo que ahora consideramos una ontología hermenéutica. No es éste, a pesar de un genuino afán por la verdad, un trabajo cuyo valor sea específica o exclusivamente histórico. En realidad el conjunto de la empresa consiste en repensar la visión de un filósofo peruano bajo la óptica de un pensar rememorante (*Andenken*), tal y como esta noción es tomada por Martin Heidegger y Gianni Vattimo<sup>30</sup>, esto es, como un pensar en clave de recuperación del pasado, de un pasado que es aún mensaje qué transmitir y cuya verdad es la tradición entendida como una transmisión ontológica de lo finito como historia. Como bien dice Heidegger, “De cualquier modo que intentemos pensar, y pensemos lo que pensemos, pensamos en el campo de la tradición”. Una historia sin pensamiento, por cierto, apenas merece el nombre de “historia”, y en filosofía se trata de un lujo que implica la suspensión del sentido mismo de la actividad filosófica. Y esto, sino duda, es más una afirmación cuyo rival es la Ilustración -esa supresora de pasados- antes que una exaltación hueca del historicismo. En realidad, el compromiso genuino con la tradición es la condición para la historicidad del pensar, para su despliegue como un modo de ser del hombre que se halla a sí mismo. Por eso, como anota el joven Heidegger, “Sólo cuando nos volvemos en el pensar de lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar”<sup>31</sup>. Ponemos énfasis en que el *Andenken* es, para nosotros, una tarea que en el pensar de lo político implica por sí misma el retorno a una dinámica de autorreconocimiento conceptual en la historia y es, por ello, desde el ángulo de la racionalidad práctica, una visión de la autenticidad. No hay ser auténtico si no es en un reencuentro efectivo de nosotros mismos

---

<sup>30</sup> Comparto la definición de “Andenken” de Gianni Vattimo: “Por An-Denken, rememoración, entendemos el nombre del pensamiento que, en la época del fin de la metafísica busca alguna vía para salir del olvido del ser; pues todo pensamiento, en cuanto transmisión de una posibilidad, es andenkened”. Cf. Gianni VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1982, p. 173.

<sup>31</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Identidad y diferencia* (edición de Arturo LEYTE, traducción de H. Gianni CORTÉS y A. LEYTE), Madrid, Anthropos, 1990 (1957), p. 97; cf. también *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999 (1923), cap. 2.

en el pensar con el nosotros de lo político<sup>32</sup>; respecto del pensamiento político, la autenticidad significa una recuperación de la identidad política por medio de la memoria, aunque no de cualquier “memoria”.

El que no es, pero no ha muerto, es porque viene de haber sido y puede recuperarse. Esta visión, que reconozco es heideggeriana, corresponde con una ontología del recuerdo y la memoria, que es posible hoy más que nunca que la modernidad acaba de ser despedida -y aun llorada- y una nueva aurora oculta se asoma como búsqueda. Creo sinceramente que esta clase de ontología política es del sentido mismo de la esperanza, y que un esfuerzo no muy grande puede permitirnos repensarla en el recuerdo de Riva-Agüero, pues su sentido de la reacción -como creo haber sugerido ya suficientemente- gira en torno de la recuperación del sentido frente a la ontología de la Ilustración, para Montealegre no otra cosa que el avance de la muerte misma en el horizonte del ser del destino, primordialmente del Perú, pero también del Occidente. Hay que recordar que la reacción o el pensar en términos de reacción es algo que hoy, lejos de ser una mera tarea beata (si es que alguna vez lo hubiera sido), ha dejado de estar deslegitimada como evento; en tanto “la modernidad ha concluido”, la reacción se hace pensable como el advenir de un ámbito insospechado que es la tarea de verdad de nuestro tiempo<sup>33</sup>. La propia historia -y más aún la historia de nuestro pensar- en parte es un fenómeno de reconocimiento de la agenda contra el globalismo moderno en la reacción, un pensar desde la miseria que la modernidad nos ha significado. Quizá habría que agregar, significado a *nosotros* los peruanos, aunque una vista a la crisis actual de la economía de los dominadores y el estado catastrófico de la ecología nos haga reconocer que no estamos solos en este horizonte de miseria, que Montealegre entrevió en su ontología política. La reacción contra la dominación mundial del pensamiento único, la reacción contra la asimilación del hombre al resignado ontológico horizonte de la fábrica, la reacción como pensarse desde el envío que se reconoce a sí mismo como un evento postrero del fin de los metarrelatos. No se trata, pues,

---

<sup>32</sup> Compartimos aquí en lo fundamental la interpretación acerca de Heidegger y “la recuperación del ser” a través del *Andenken* de Modesto BERCIANO, *Debate en torno de la postmodernidad*, Madrid, Síntesis, 1998, pp. 201 y ss.

<sup>33</sup> Remito a Gianni VATTIMO, “Posmodernidad. ¿Una sociedad transparente?”, en *Umbral* (Lima), # 9, 1997, p. 22. Obviamente, Vattimo no suscribiría la valoración ontológica que he hecho del pensar reaccionario, dado que es comunista, pero el hecho es que la reacción es aquí acontecer de la hermenéutica, no de la política.

de hurgar en la historia para hacer historia. Se trata de responder con el alegato de la memoria a la urgencia del pensar desde la hondura en el tiempo del Abismo.

## **Capítulo I**

### **El Marqués de Montealegre**

#### **Semblanza y registro**

Todo trabajo de historia de la filosofía requiere del establecimiento de ciertos parámetros narrativos. No es posible entender la atingencia, la imaginación o el esfuerzo intelectual de un hombre del pasado si no tomamos antes en cuenta su contexto. Somos de la idea de que el pensamiento filosófico es capaz de articular y sostener argumentos cuya validez puede trascender su tiempo. Como una cuestión de hecho, hay problemas que son capaces de sobrevivir a quienes los formularon y adquirir así vida independiente, y es probable que buena parte de los argumentos y problemas de la historia de la filosofía puedan subsistir de esa manera. Pero es también una cuestión de hecho que el pensamiento filosófico no puede prescindir completamente de la cultura que lo ha gestado ni hacer oídos sordos a su contexto. Este contexto nos remite a usos de vocabularios, conceptos sociales y prácticas institucionales asociados a ellos y, si esta afirmación es válida en general, lo es en particular para la filosofía política. En esto, compartimos las ideas de la escuela de hermenéutica del pensamiento político de Quentin Skinner<sup>34</sup>. Los mensajes filosóficos y políticos son puestos en obra para ser eficaces socialmente, para participar de dinámicas lingüísticas que siguen pautas sociales de significación. En los capítulos que siguen vamos a abordar el pensamiento político de Montealegre como consumidor y creador de filosofía política. Esa labor no sólo tiene sentido desde la pervivencia, incluso de la pertinencia de lo pensado sino, y como una condición, desde la perspectiva de su propio envío histórico. Esto es peculiarmente cierto de un autor que es víctima de un retiro de la conciencia histórica, de cuyo pasado y cuyo contexto no podemos prescindir, a riesgo de divorciar el pensamiento conceptual de la persona con quien entramos en diálogo.

---

<sup>34</sup> Cf. especialmente el célebre James TULLY y Quentin SKINNER, *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988.

Vamos a interpretar la obra de José de la Riva-Agüero y Osma en tanto productor (y consumidor) de filosofía y pensamiento político. En tanto esto último es un hecho social y cultural, nos sugiere llevar a cabo nuestra empresa sobre los parámetros de Skinner, esto es, recogiendo el contexto de uso de conceptos y vocabularios sociales. A esto lo podemos llamar su contexto de “eficacia”, esto es, el horizonte hermenéutico de su uso efectivo. Aun cuando la intención general de este texto es proponer la vigencia historial de su filosofía política, esto sólo es posible si somos capaces de acercarnos a la clase de mundo al que Riva-Agüero pertenecía y desde el cual él mismo esperaba que sus interlocutores lo comprendieran o interactuaran con él de alguna manera. Esperamos llevar a cabo esa empresa en cada uno de los capítulos que siguen. Pero esto no es posible, a su vez, si no se hace patente el contexto general del autor, que es a lo que se destina este capítulo.

Para un lector del fin de la modernidad, buena parte de lo que resulta interesante del pensamiento político y la filosofía de Riva-Agüero aparece encriptado, oculto en una maraña de palabras que han perdido su significado o lo han simplificado. Se interpone entre él y nosotros una transformación de los lenguajes sociales y de los códigos de la academia, especialmente violentados ambos por la Segunda Guerra Mundial primero y la eficacia del pensamiento único liberal, después de la caída del muro de Berlín. Lo primero significó el paulatino ocultamiento y la simplificación de las formas de pensar alternativas al liberalismo vencedor de la Segunda Guerra, cuya complejidad se reduce ahora al simple rótulo de “antiliberalismo”<sup>35</sup>. Lo segundo minusvalora la seriedad moral y argumental en un contexto donde los antiliberales aparecen como disidentes sin futuro. Para el caso de nuestro autor esto se traduce en la pérdida de la memoria social de los lenguajes políticos del primer tercio del siglo XX, junto con el entorno social y académico que éstos presuponían. Acudir a los argumentos y los problemas relevantes para el autor implica un ejercicio de memoria cultural, y un elemento clave en esa memoria es la escenificación biográfica de Riva-Agüero. Es por ello que el primer paso ahora es explicar quién es Riva-Agüero, cuál fue su entorno académico y formativo y cuál la atmósfera conceptual que era su origen. Procederemos de la manera más razonable en estos casos, a saber, en una

---

<sup>35</sup> Cf. Stephen HOLMES, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, 1999, cap. I; cf. también Isaiah BERLIN, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México, FCE, 2004 (2002).



reconstrucción narrativo-biográfica del personaje, en una constelación específicamente relativa al pensamiento político.

### **Montealegre, hermeneuta de la reacción**

José de la Riva-Agüero es uno de los pensadores antiliberales y antimodernos más fascinantes de la historia social del Perú. En realidad es sólo comparable en su género a dos precedentes: Bartolomé Herrera (1808-1864) y José Ignacio Moreno (1767-1841). Riva-Agüero es, en los predios del pensamiento político, casi tan desconocido como estos dos, a quienes muy escasamente se ha considerado dentro de la tradición académica en calidad de interlocutores, y no digamos nada de filósofos (aunque lo fueron, ambos, filósofos políticos). A diferencia de los últimos personajes, Riva-Agüero conserva cierto espacio en la historia de la cultura peruana de su siglo como personalidad intelectual, en parte porque la complejidad de su obra le ha permitido sobrevivir en la memoria social en calidad de académico no político; en este caso, como iniciador de la historiografía científica republicana y pionero de la historia de la literatura del Perú. Respecto de sus ideas políticas, en cambio, que fueron el centro de su existencia, no es una exageración afirmar que ha sido suprimido de la memoria, tanto social como académica. Con la presente contribución hemos querido hacer una síntesis de lo que nos provee en la actualidad las fuentes disponibles acerca del autor, en particular la correspondencia privada impresa por el Instituto Riva-Agüero como parte de sus *Obras Completas*, que comenzaron a salir a la luz a inicios de la década de 1960<sup>36</sup>. Se trata de una historia totalmente atípica, que vamos a centrar en los aspectos más antisistémicos y provocadores del pensamiento del más terrible de los enemigos conceptuales del liberalismo en el siglo XX.

---

<sup>36</sup> Citaremos en adelante esa edición como canónica, con las siglas del Instituto Riva-Agüero por delante (IRA), seguida del número del tomo en romanos y luego la páginas o páginas en arábigos. José DE LA RIVA-AGÜERO, *Obras completas*. Lima, IRA, XX tomos (aún incompleta).

## El nacimiento y la herencia familiar

Comenzamos ahora con la reconstrucción narrativo-biográfica del pensador político. José Carlos de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre de Aulestia, nació en 1885, en el seno de una de las más rancias familias aristocráticas del Perú de entonces<sup>37</sup>. Procedía de una larga estirpe familiar que lo emparentaba con la alta nobleza hispanoamericana y es, a no dudarlo, uno de los últimos representantes sociales de ésta en el Perú del siglo XX<sup>38</sup>. Mantenía relaciones directas de parentesco con la nobleza titularia peruana, española, italiana y flamenca. Le sonreía el nacimiento y la fortuna, pues su familia era una de las más adineradas del Perú del 900, y heredaría en su momento de ella varias haciendas de nota y una veintena de inmuebles de lo más exclusivo de la Lima que lo vio nacer. Era bisnieto del último Marqués de Montealegre de Aulestia bajo la monarquía, autoproclamado también Primer Presidente de la República durante de guerra civil de 1820-1826, José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete<sup>39</sup>. Riva-Agüero fue hijo de doña María de los Dolores Carmen de Osma, de quien en 1926 tomaría el título del marquesado de Montealegre de Aulestia, que él haría registrar para su familia en la Guía de la Nobleza Española. Sobre todo en España, pero habría que decir que en todas partes fuera de América Latina, fue considerado desde la muerte de su madre por su título nobiliario, como era su deseo. Hijo único, perdería a su padre muy pronto, en 1906. Permanecería entonces con su madre viuda y su tía Rosa Julia de Osma, Marquesa de Casa Dávila y Señora de Valero. En términos de pensamiento político una de sus mayores fuentes de influencia serían las amistades de su madre y su tía, nobles peruanos emigrados a España durante el régimen de Alfonso XIII. Residió en su niñez y juventud temprana en el palacete conocido como de los Ramírez de Arellano, sito en la Calle de Lártiga 459. El inmueble es hoy es el local del Instituto Riva-Agüero, que se halla frente a la puerta lateral de la Iglesia de San Agustín. Habitó el pensador allí hasta 1911, en que la familia del marqués se mudó al Balneario de Chorrillos. Era la casa de playa de la familia y sería, *mutatis mutandis*, su residencia el resto de la vida.

---

<sup>37</sup> La biografía más completa que conozco, bellamente escrita por el protegido de Riva-Agüero José Jiménez Borja, *José de la Riva-Agüero*. Lima, Universo, 1966, 64 pp.

<sup>38</sup> Cf. Juan DE ATIENZA, *Títulos nobiliarios hispanoamericanos*, Madrid, Aguilar, 1947, pp. 103, 185.

<sup>39</sup> Para este personaje cf. Enrique DE RÁVAGO, *El Gran Mariscal Riva-Agüero, Primer Presidente y Prócer de la Peruanidad (sucesos y documentos de la independencia)*, Lima, Industrial Gráfica, 1999, cap. 3.

La familia es determinante en Riva-Agüero por varias razones. En primer lugar, se esperaba mucho de nuestro personaje en términos sociales, por su alcurnia y sus redes de contactos. Su padre, José de la Riva-Agüero y Riglos, era considerado en vida una figura pública, y Enrique de la Riva-Agüero, hermano de éste, lo sería hasta la década de 1920. Eran los dos nietos del fundador de la República Peruana, y sus antecesores habían estado siempre involucrados con asuntos del Estado. De otro lado, estaba la herencia social del bisabuelo Montealegre, de lejos un ser políticamente pesado y ambiguo. Aunque había sido el fundador de las instituciones republicanas en 1823, se lo recuerda también por intentar negociar una solución monárquica para el Perú independiente con el último Virrey español, algo que los jacobinos y liberales no dejaron de reprocharle<sup>40</sup>. Independientemente de este episodio, que a nuestro marqués le costaría mil disgustos a lo largo de su vida, el bisabuelo terminó su larga existencia lleno de amargura contra la República, convertido en un personaje reaccionario al estilo de Donoso Cortés<sup>41</sup>. Riva-Agüero sintió siempre obligación con esta herencia complicada desde sus obras más tempranas y tuvo ante ella, además, una actitud muy ambivalente<sup>42</sup>. Si bien nunca negó directamente el republicanismo del joven gran papá, ya desde 1905 hay rastros de un interés por reivindicar el ideal monárquico institucional de su viejo bisabuelo. Cualquier herencia familiar se acentuaba por su carácter de hijo único. Por parte de su madre tendría proximidad desde muy joven con activos círculos reaccionarios. Eran amigos de familia el Conde de Guaqui, que moriría de diplomático peruano en España, la Condesa de Casa Valencia -que era su tía- y Ana (Cuquis) Rábago, ambas de familias peruanas emigradas, los contactos más interesantes que se pueda imaginar con el tradicionalismo español del 900. El escritor peruano Ricardo Palma (1833-1919), amigo de sus padres, lo introdujo en una carta a Miguel de Unamuno

---

<sup>40</sup> Cf. “El Mariscal Riva-Agüero y nuestra independencia”, en José DE LA RIVA-AGÜERO, *Afirmación del Perú*, Lima, IRA, t. II, pp. 272-273.

<sup>41</sup> Sobre el monarquismo final de José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete cf. Claudia ROSAS LAURO, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*, Lima, IFEA-PUCP, 2006, pp. 37 y ss.

<sup>42</sup> Refiere Sánchez con ejemplos “la insoluble adhesión del historiador a su casta, actitud que mantuvo con raras excepciones durante toda su existencia”, Luis Alberto SÁNCHEZ, *Conservador no, reaccionario sí, ensayo heterodoxo sobre José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre y Aulestía* (sic), seguidas de su correspondencia con el autor. Lima, Mosca Azul, 1985, p. 43, cf. también ibid pp. 44-46.

en 1904 como “liberal”, justamente y a pesar de los factores que acabamos de enumerar<sup>43</sup>. Pero Montealegre tenía para 1904 apenas 18 años. Seguramente se consideraba “liberal” cuando estaba en el colegio. Su “liberalismo” no duraría mucho o, en todo caso, iba a ser bastante heterodoxo.

### **De la Recoleta a San Marcos (1896-1902)**

Una influencia inicial en la formación de su pensamiento es sin duda su ingreso al Colegio de la Recoleta, apenas fundado, en 1896. Este colegio estaba regentado por los padres de los Sagrados Corazones, que para comienzos del siglo XX se llamaba también con el familiar apelativo de “Picpus”. A fines del siglo XIX la Recoleta era el colegio francés de Lima; una clave interesante, pues se trataba de un colegio de élite, de un colegio dirigido a la élite política católica, aunque dentro de la tradición francesa. La Recoleta del 900 era un centro de refugio para el ultramontanismo. De acuerdo al propio marqués, se enseñaba en sus claustros buena parte del (ya caduco entonces en Francia) programa formativo de la Restauración. El colegio fue decisivo en algunas lecturas definitivas en su pensamiento político, en particular las relativas a las corrientes de pensamiento antimoderno del siglo XIX cuyas lecturas el colegio recomendaba. Existe el testimonio de que fue el colegio el que le facilitó la lectura temprana de dos notables autores reaccionarios, refractarios a 1789: el Conde Joseph de Maistre (1753-1821) y Juan Donoso Cortés, parlamentario español, primer marqués de Valdegamas<sup>44</sup>. El segundo era en especial famoso, entonces como hoy, por su apocalíptico *Discurso sobre la Dictadura*<sup>45</sup>. Riva-Agüero habría de estar muy impresionado por la teología política de Donoso y consideramos fuera de cuestión que conocía bastante bien sus textos. Por lo demás, Donoso era muy frecuentado en el ambiente estudiantil del 900 por sus discursos parlamentarios en general, que constituían un modelo

---

<sup>43</sup> Cf. *Carta de Ricardo Palma a Miguel de Unamuno del 19 de diciembre de 1905*, en Wilfredo KAPSOLI (comp.), *Unamuno y el Perú*, Lima, Universidad de Salamanca/Universidad Ricardo Palma, 2002, p. 247.

<sup>44</sup> Cf. el testimonio de su mejor amigo, Francisco GARCÍA CALDERÓN en su conferencia *José de la Riva-Agüero, recuerdos*, Lima, Santa María, 1949, pp. 8-9.

<sup>45</sup> Editado en Juan DONOSO CORTÉS, *Discursos políticos* (Estudio preliminar de Agapito Maestre). Madrid, Tecnos, 2002, 93 pp. Como introducción el capítulo correspondiente de Eduardo HERNANDO NIETO, *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Lima, PUCP, 2000, cap. II.

para la enseñanza de la retórica forense, de interés para los abogados; no podemos decir lo mismo de su postura contra la Revolución Francesa y el liberalismo, que en Lima no gozaban de buena salud. También habría sido el colegio ocasión para leer la obra del Conde Joseph de Maistre, sin duda el pensador más radicalmente antimoderno que gestara la Revolución Francesa. Aunque es dudoso el *status* del Conde de Maistre, la influencia de Donoso Cortés sería decisiva.

Es interesante recordar que la historiografía estándar del pensamiento político peruano le atribuye a de Maistre, el hermeneuta de Chambéry, un gran peso como influencia de Montealegre. Es interesante observar que el primero en establecer esa fuente fue el historiador liberal Jorge Basadre, no sin cierta malicia<sup>46</sup>. La tradición posterior no haría mucho esfuerzo por investigar la veracidad de esa relación. Es momento de afirmar que no hay índices que nos permitan exagerar la influencia real de la obra de De Maistre, que no parece haber sido muy grande. El dominio del idioma francés, que el recuerdo tardío de Montealegre considera precoz, le permitió leer con fluidez la literatura de ese origen. Pero en lugar del Conde de Maistre, sobresalen tempranamente en ese recuerdo Anatole France, Alfred Fouillée (1838-1912) y Émile Boutroux (1845-1921), aunque es probable que leyera a este dos último ya en la universidad<sup>47</sup>. La *Historia de la Filosofía* de Fouillée fue con certeza su libro de cabecera en las materias allí contenidas<sup>48</sup>. Boutroux fue a su turno un autor determinante. La escuela le regaló además grandes compañeros intelectuales, los cuales no eran ajenos del todo a las lecturas reaccionarias; se trata de los famosos hermanos Francisco (1883-1951) y Ventura García Calderón (1885-1966), filósofo social y crítico literario, respectivamente. Los tres juntos fueron la base de lo que se llamaría después “La Generación del 900”<sup>49</sup>. Aparte de Donoso y de Maistre, habían leído juntos al reaccionario peruano Bartolomé Herrera, seguidor de ambos, como parece probadamente haberlo hecho su amigo Francisco<sup>50</sup>. Hay que acotar que Herrera es el de Maistre peruano<sup>51</sup>. Es notorio

---

<sup>46</sup> Cf. Jorge BASADRE, “Crónica nacional: José de la Riva-Agüero”, en *Historia. Revista de Cultura*, # 8, 1944, p. 454.

<sup>47</sup> *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*, IRA t. X, p. 387.

<sup>48</sup> Para el 900 estaba disponible en francés en su sexta edición, Alfred FOUILLÉE, *Histoire de la Philosophie*. Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1891, 554 pp.

<sup>49</sup> Cf. en general Francisco GUERRA-GARCÍA, “Los Novecentistas”, en *Socialismo y participación*, # 47, 1989, pp. 1-6.

<sup>50</sup> Cf. Francisco GARCÍA CALDERÓN, *El Perú contemporáneo*, Lima, Congreso de la República, 2001 (1907).

que Montealegre lo haya citado de manera halagadora ya desde su obra mayor más grande, que fue compuesta en 1904<sup>52</sup>. En un ambiente acogedor para Valdegamas y Herrera leer a de Maistre no resulta sorprendente, pero ese solo aserto no basta para darle un peso determinante en la formación de Riva-Agüero y creemos que no lo tuvo.

Después del colegio Riva-Agüero cursó el bachillerato y los doctorados en Letras y Derecho en la Universidad de Lima, el nombre frecuente entonces para la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ingresó a ella en 1902, al año siguiente de terminar sus cursos en La Recoleta. Discípulo de una generación positivista, antimetafísica y racista, llegó al mundo de las letras de la auroral mano de Federico Nietzsche, a quien en fecha tan temprana es razonable pensar que leyó en francés. En el orden de las ideas filosóficas, el profeta del nihilismo estaba entonces en plena vigencia en los círculos intelectuales del Occidente; compartía este privilegio tanto con el pragmatismo americano como con el contingentismo filosófico francés. En el orden de la política, sus doctrinas eran afines a la reacción política nacionalista y el aristocratismo antidemocrático de origen vitalista. Tanto Nietzsche como las demás referencias marcan a los estudiantes de su época. Con toda certeza Riva-Agüero leyó *La Genealogía de la Moral*, pero también *El Nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones Intempestivas* de Nietzsche. Es un dato interesante que la primera disertación universitaria que se conserva de Riva-Agüero estuviera en gran parte dedicada a hacer una crítica a Nietzsche<sup>53</sup>. Es sorprendente que la última de ellas, que data de 1944, fuera también ostensiblemente una reflexión nietzscheana, esta vez en torno a la *Segunda Intempestiva* que, como se sabe, tiene por tema los usos de la historia y la crítica al historicismo<sup>54</sup>.

De Montealegre no podemos afirmar que haya leído obras de Nietzsche distintas de las antes mencionadas, pero en cambio sí podemos defender que mantuvo su aprecio por él toda su vida, e incluso tuvo el atrevimiento –no cabe decir otra cosa– de recomendar su

---

<sup>51</sup> Cf. Víctor Samuel RIVERA, “Tras el incienso. El pensamiento reaccionario en Bartolomé Herrera”, en *Araucaria* (México), # 20, 2008, pp. 194-214.

<sup>52</sup> Cf. *Carácter de la literatura* (1905), IRA t. I, pp. 142, 212.

<sup>53</sup> Publicada por primera vez como “Un ensayo inédito de Don José de la Riva-Agüero”, en *Documenta*, Año I, # 1, 1948, pp. 301-316.

<sup>54</sup> Un detalle que nadie hasta ahora ha observado. Cf. José DE LA RIVA-AGÜERO, “Los estudios históricos y su valor formativo”, en *Revista de la Universidad Católica*, t. XIII, # 1, 1945, pp. 4-20.

lectura ya avanzada su vida. Recomendó a Nietzsche al Padre Jorge Dinthilac cuando éste era rector de la Universidad Católica de Lima en 1932<sup>55</sup>. Nietzsche parece haber sido el responsable de una juvenil distancia con el cristianismo, que parece irse apagando a lo largo de los años. Lo que conservó de Nietzsche fue, en cambio, su aristocratismo político y su repudio voluntarista de la democracia. Por cierto, el retorno de Riva-Agüero al cristianismo parece datar de la década de 1910. De esa juventud prístina puede establecerse un acercamiento a la filosofía de la voluntad de Arthur Schopenhauer (1788-1860). En su tiempo podía leerse introducciones a la filosofía de Schopenhauer de autores como Theodor Ribot o Georg Simmel, nombres socorridos del ambiente sanmarquino de la época<sup>56</sup>.

### Con Alejandro Deustua

En San Marcos Riva-Agüero fue un alumno predilecto de Alejandro Deustua (1849–1945)<sup>57</sup>. Hacia inicios del 900 profesor decisivo de Filosofía Subjetiva y Estética, Deustua hacía suyo el programa del espiritualismo del filósofo alemán Rudolf Eucken (1846-1926) y frecuentaba, en no menor medida, también el pragmatismo anglosajón de William James (1842-1910)<sup>58</sup>. Fue gran difusor de este último, entonces en el pináculo de su fama<sup>59</sup>. Es interesante destacar que Eucken tenía una retórica fuerte de “reacción” contra el materialismo en general, liberal y socialista, que marcaría a sus seguidores, pero su libro de mayor circulación (en francés) data recién de 1911 y hay que excluir cualquier lectura directa<sup>60</sup>. James resultaba un remedio útil contra el racionalismo político y alimentó a una generación antikantiana y opuesta al liberalismo metafísico; tenía además una interpretación de la experiencia religiosa que permitía incorporarla a la práctica social, lo

<sup>55</sup> Carta al R. P. Jorge Dinthilac SS CC del 6 de agosto de 1932, IRA, t. XV, p. 315.

<sup>56</sup> Estaban disponibles en la época (en francés y español) las introducciones de George SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche*, Madrid, Francis Beltrán, 1915, 265 pp. y la de Theodor RIBOT, *La filosofía de Schopenhauer*, Salamanca, Imprenta de Sebastián Cerezo, 1879, 249 pp.

<sup>57</sup> Para una biografía de Deustua, cf. Luis Felipe GUERRA, “Alejandro Deustua”, en Hernán ALVA (comp.), *Biblioteca Hombres del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1965, t. XXIX, pp. 3-53.

<sup>58</sup> Para el “espiritualismo” del 900 cf. Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, 1965, t. I, cap. X.

<sup>59</sup> Para Deustua y el entorno académico de San Marcos cf. Augusto SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, 1965, t. I, cap. VI. Cf. también en el mismo sentido Mariano IBERICO, “La obra de don Alejandro Deustua”, en *El Nuevo Absoluto*. Lima, Minerva, 1926, pp. 24-42.

<sup>60</sup> Rudolph EUCKEN, *Les Grandes Courants de la Pensée Contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1911, 536 pp.

que hacía posible rescatar ideas de Joseph de Maistre o Donoso en un esquema laico. El Deustua del 900 trajo a Lima también a dos autores que serían piezas clave en el desarrollo de las ideas político-filosóficas de Riva-Agüero. Se trataba de dos “psicólogos”, según el lenguaje del 900. Entonces la psicología era una disciplina joven, y era frecuente traducir los grandes problemas de la filosofía política y las ciencias sociales en términos psicológicos. Estos autores eran Henri Bergson (1849-1941) y Wilhelm Wundt (1832-1920)<sup>61</sup>. En 1900 el segundo era ya extraordinariamente famoso en el ambiente europeo y el primero ingresaba en su momento de apogeo. Con Deustua tendría acceso Montealegre a *Materia y Memoria* de Bergson<sup>62</sup>, mientras que de Wundt conocería su teoría de los cambios sociales desde el punto de vista psicológico. Es interesante anotar que lo que sabía Montealegre de ambos debía estar muy marcado por el magisterio de Deustua. El propio Montealegre confiesa no haber conocido a Wundt sino por un manual de *Psicología* que, en realidad, sólo fue accesible en español en la década de 1910<sup>63</sup>.

Los autores que aporta el “espiritualismo” de Deustua son Eucken, Wundt y Bergson. Los tres son fundamentales para entender el pensamiento político de nuestro autor, incluso en su aspecto de “reaccionario”. Para ajustarse lo más posible a la realidad, habría que indicar que para el propio Deustua no había vínculo alguno entre los autores de su docencia universitaria y la compañía que Montealegre les había dado, esto es, Valdegamas y el de Chambéry. Deustua detestaba al Conde de Maistre y a Donoso Cortés. Esto se debe a que Deustua –como por lo demás, todo su entorno– era un “progresista”. Decimos “progresista” en filosofía al pensador que comparte una perspectiva metanarrativa de la historia, en este caso el metarrelato liberal de “la emancipación de la Humanidad”<sup>64</sup>. Para el progresista hay adelantos y atrasos, avances y retrocesos en una línea única de mejoramiento para el género humano como un todo, que es en gran medida material pero, mucho y en primer lugar, un

<sup>61</sup> Sobre esto cf. Saúl RENGIFO, “Alejandro Deustua ante la condición humana”, en VV AA, *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*. Lima, Editorial Gráfica Euroamericana, 2004, pp. 44-46.

<sup>62</sup> “Con loable puntualidad nos declaraba Deustua el sentido del ensayo de Bergson, *Materia y memoria* (Cuestiones 541 a 545 del citado curso)”. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, p. 392. El libro de Henri BERGSON, *Matière et Mémoire. Essai de la relation du corps à l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001 (1902), 280 pp.

<sup>63</sup> Cf. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*, IRA t.X, p. 388.

<sup>64</sup> Cf. en general Renzo COPELLO, “Deustua y su opción por la libertad. Una alternativa en el Perú de principios del siglo XX”, en VV AA, *Filosofía y sociedad en el Perú*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003, pp. 167-185.



hecho moral. Es probable que Deustua no conociera a los reaccionarios y que nunca hubiera leído sus libros, pero era sabido que una tesis central del pensamiento reaccionario era su rechazo del concepto liberal de lo “progresista”. Su postura hostil contra autores como los citados no procede de una reflexión institucional, sino que era una herencia común a la ideología ilustrada, el neokantismo, el utilitarismo y el positivismo continental, un reparto predominante en el ambiente de San Marcos de su tiempo. Para el profesor de Estética el concepto del tiempo y la historia que es propio de los metarrelatos no era una teoría discutible; era sin más una verdad manifiesta de la experiencia humana. Manejamos el concepto de “metanarrativa” tal y como éste ha sido descrito a inicios de la década de 1970 por Jean-François Lyotard, como una concepción cerrada de una historia lineal<sup>65</sup>. Riva-Agüero, en cambio, comprendió por sus estudios históricos que la historia podía ser interpretada con un carácter discontinuo. Recogió en esto, bien por la herencia de los reaccionarios, bien por el italiano Gianbattista Vico, a quien citaría alguna vez<sup>66</sup>. Por lo demás, como ya sabemos, Montealegre sí conocía a Donoso o de Maistre. A los que también puede sumarse en este punto Bartolomé Herrera.

La diferencia entre Deustua y Montealegre es fundamental. Orientaría, como vamos a ver después, la interpretación política de los eventos históricos por parte del marqués. Riva-Agüero identificó con agudeza que la legitimidad imperativa del liberalismo político depende de una concepción metanarrativista de la historia, lo cual hizo que su percepción del liberalismo como una realidad social fuera todo lo espiritualista que Deustua hubiese deseado, pero sin la esperanza progresista de su maestro<sup>67</sup>. Al contrario de Deustua, habría identificado el liberalismo metanarrativista como una herencia común del neokantismo, la Ilustración, el utilitarismo y el positivismo y lo habría rechazado por razones análogas a las que hacían a Deustua un “espiritualista”: el contingentismo y el pragmatismo. Deustua no tuvo la capacidad de percatarse de que Donoso o de Maistre eran conceptualmente compatibles con James o Bergson del mismo modo como lo serían hoy con Richard Rorty o

---

<sup>65</sup> Para una introducción al tema cf. Modesto BERCIANO, *Debate en torno a la postmodernidad*, Madrid, Síntesis, 1998, pp. 16 y ss.

<sup>66</sup> Cf. “La historia y su enseñanza”, en *Afirmación del Perú*, t. II, pp. 205 y ss.

<sup>67</sup> Destaca en esto por su originalidad el haber sido subrayado, en contexto conceptual diverso, por Antonio PEÑA en su “José de la Riva-Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaunde, visión y propuesta conservadora”, en Alberto ADRIANZÉN (Ed.), *Pensamiento político peruano*. Lima, DESCO, 1987, pp. 135-150.

Gianni Vattimo, a saber, desde el punto de vista de la epistemología. Una epistemología contingentista o pragmatista no da lugar a pensar la historia como un todo que progresa necesariamente. Riva-Agüero no tardó en percatarse de ello, y puso en obra esa relación en sendos textos de filosofía política de 1911<sup>68</sup> y 1912. Deustua y García Calderón intentarían convencerlo a lo largo de su estancia universitaria en San Marcos de tamizar el pragmatismo y el espiritualismo a través de la lectura del republicano nortamericano W. R. Emerson, esto es, la manera “democrática” disponible en el 900 para ser un pragmatista<sup>69</sup>. Su esfuerzo fue inútil.

Eucken, Bergson y Wundt, los “psicólogos” de Deustua, no llegaron solos. En realidad Riva-Agüero tuvo desde su ingreso en San Marcos un gran interés en la teoría política que entonces, bajo la impronta del positivismo, se incorporaba junto con la filosofía desde la óptica de los estudios sociales. Entre sus herramientas de trabajo podemos agregar pronto los libros de los sociólogos positivistas, en particular Gabriel Tarde y John Stuart Mill; de hecho deben haber sido de las primeras lecturas “nuevas” de San Marcos. El primero sería decisivo para una obra que no será objeto especial de este trabajo, pero que marcó la memoria del marqués, *Carácter de la literatura del Perú Independiente*, de 1905, que le serviría ese año para graduarse de Bachiller en Letras. En un inicio los aportes conceptuales de los autores positivistas se fusionaron con el conocimiento de la historia literaria. En esto se seguía una tradición de estudio de psicología social a través de las obras culturales que hay que remontar al ensayista francés Hyppolite Taine<sup>70</sup>. Taine había sido un sabio positivista cuya obra quedó muy marcada por la Revolución de la Comuna de París de 1870, que lo hizo diagnosticar el mal histórico de Francia en el jacobinismo y su filosofía. Aunque parezca impresionante, Taine fue un positivista reaccionario<sup>71</sup>. Este autor era una influencia común para el 900, compartida con los García Calderón y Belaunde; los estudios de historia literaria se realizaban no por interés “estético”, sino por su utilidad social, a

---

<sup>68</sup> *Fundamento de los interdictos posesorios. Tesis para el bachillerato en Jurisprudencia*. Lima, Imp. “El Progreso Editorial”, 1911, 57 pp.

<sup>69</sup> Cf. por ejemplo *Carta de Francisco García Calderón del 6 de noviembre de 1908*, IRA, t. XVI, p. 646; *Carta de Francisco García Calderón del 1 de septiembre de 1909*, IRA t. XVI, p. 657.

<sup>70</sup> Como introducción de época al pensamiento de Taine, cf. Gabriel MONOD, *Les maîtres de l'histoire, Renan, Taine, Michelet*, Paris, Calmann Lévy, 1894, 312 pp.

<sup>71</sup> Cf. al respecto de la postura contrarrevolucionaria del historiador positivista el ensayo de Jorge SILES, “Hipólito Taine y la Revolución Francesa”, en *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), # 157, 1968, pp. 39-49.

saber, para conocer el “carácter” de los pueblos que la han compuesto. Estas “historias literarias” eran en realidad estudios de sociología política. El ejemplo insigne es la *Historia de la literatura inglesa*, obra de Taine en 5 volúmenes que incluía un tomo sobre John Stuart Mill y el utilitarismo anglosajón<sup>72</sup>. Francisco García Calderón empleó también este libro de Taine como modelo en la composición de una sección de su *Le Pérou Contemporain*, que salió a la imprenta en París en 1907<sup>73</sup>. Es muy difícil no ver esta impronta en Riva-Agüero: estudio del carácter social, historia de la literatura como historia política y jacobinismo como mal nacional. *Carácter de la literatura* es una “Historia de la literatura peruana” en clave de Taine.

### Nacionalistas y arielistas

Para 1905 Riva-Agüero se había convertido en un joven intelectual famoso, pero no era el primero de los de su grupo en alcanzar notoriedad. El año anterior su amigo Francisco había impreso *De Litteris*, un conjunto de ensayos en la línea de Taine y el contingentismo francés, una mezcla de literatura y ensayo social, pero que tenía una particularidad: un prólogo de José Enrique Rodó, un espaldarazo internacional. Hay que recordar que el escritor uruguayo Rodó venía de consolidar su fama a través de la obra *Ariel*<sup>74</sup>, una metáfora sobre la identidad y el destino de América Latina; para el 900 resultaba una obra impactante, que ofrecía una interpretación política de América Latina frente a la creciente influencia de los Estados Unidos. Este país acababa de llegar al mundo de los imperios ultramarinos, pues se había apoderado alevosamente de los restos del Imperio Español en 1898, ocupando Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Oceanía, lo que los americanos podían interpretar como una amenaza a su soberanía. El respaldo de Rodó a García Calderón debe haber estimulado el padrinazgo de la obra de Riva-Agüero por parte de Ricardo Palma, que se apresuró a presentar a Riva-Agüero como el líder de su grupo, en lo que no le faltaba

---

<sup>72</sup> Hyppolite TAINÉ, *Histoire de la Littérature Anglaise*. Paris, Hachette, 1873, 5 v. (traducción castellana de época, *Historia de la literatura inglesa*. Madrid, La España Moderna, s/f, 5 v.).

<sup>73</sup> Cf. el estudio de José VÁZQUEZ, “Lo constante en el ideario político de José de la Riva-Agüero”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 241-269.

<sup>74</sup> José Enrique RODÓ, *Ariel* (Edición de Belén Castro). Madrid, Cátedra, 2000 (1902), 231 pp.

razón<sup>75</sup>. Dado el peso de Rodó y la cercanía entre García Calderón y Montealegre, la Generación del 900 heredó el calificativo de “arielista”. Es un adjetivo desacertado, pues Riva-Agüero estaba personalmente muy lejos del idealismo del uruguayo y se consideraba más cercano, más bien, a los autores pragmatistas y a los positivistas franceses de fines del XIX y comienzos del siglo XX que venía de leer en la universidad. De hecho, una sección importante del epílogo de la obra de 1905 está dedicada a mostrar la precariedad del arielismo como una forma ingenua de idealismo y a sostener, por el contrario, la relevancia de una concepción de la vida social orientada de manera pragmatista<sup>76</sup>. García Calderón publicaría pronto *Profesores de Idealismo*<sup>77</sup>, una famosa colección de ensayos que era del programa arielista. Consecuente con su visión alternativa, Montealegre preparó textos con otros “profesores”. En el mismo periodo haría su tesis de historiografía *La Historia en el Perú* (1910)<sup>78</sup>, a la vez que la tesis de filosofía política *Concepto del Derecho* (1912)<sup>79</sup>. El primer libro le daría el grado de Doctor en Letras; el segundo le daría acceso al de Doctor en Jurisprudencia. No es posible sostener que ninguno de estos dos libros fuera “arielista” o “idealista”; más bien son obras racionalistas y de realismo social.

El principal interlocutor peruano de Riva-Agüero entre La Recoleta y la tesis de 1910 fue Francisco García Calderón, de tal modo que el pensamiento político de ambos y sus fuentes son análogos hasta esa fecha, pero las diferencias respecto del idealismo y el arielismo muestran que sus intereses y enfoques comenzaron a variar de manera sensible desde muy pronto. Ya desde 1905 Montealegre iba dejando sus modelos de trabajo de sociología e historia políticas basados en Tarde y Taine, y se sentía más y más interesado en profundizar en la filosofía política. No sabía cómo proceder, sin embargo. Desde 1906, en que inició las investigaciones para las tesis de 1910 y 1912, iba a ponerse en disputa el referente más básico de los novecentistas juveniles, un famoso folleto de Ernest Renan (1823-1892) que

---

<sup>75</sup> Cf. *Carta de Ricardo Palma a Miguel de Unamuno del 19 de diciembre de 1905*, en KAPSOLI, op. cit., p. 241.

<sup>76</sup> Cf. *Carácter de la Literatura del Perú Independiente*, IRA t. I, pp. 297-299.

<sup>77</sup> Francisco GARCÍA CALDERÓN, *Profesores de Idealismo*. París, Ollendorf, 1908.

<sup>78</sup> José DE LA RIVA-AGÜERO, *La Historia en el Perú*, Lima, Imprenta Barrionuevo, 1910, 555 pp.

<sup>79</sup> José DE LA RIVA-AGÜERO, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, Librería Francesa Científica Galland, E. Rosay editor, 1905.

se titulaba *¿Qué es una Nación?*<sup>80</sup>. En un sentido genérico, los novecentistas eran todos nacionalistas a partir de esta deuda, de un cierto idealismo liberal-conservador. El texto de Renan es una clave para entender el pensamiento del 900 que muchas veces ha sido olvidada por la historiografía<sup>81</sup>. Se ha resaltado mucho su contexto histórico-social de herederos del desastre de la guerra con Chile de 1879, también llamada “Guerra del Pacífico” pues todos nacieron en el ambiente terrible de la derrota. Esto es exacto, pero no es suficiente<sup>82</sup>. Este hecho les hizo simpática la retórica nacionalista y habría que decir incluso chauvinista de Manuel González Prada (1844-1918). González Prada era un anarquista anticlerical que escribía con frases sueltas y discursos incendiarios llenos de amargura por la desgracia militar en la Guerra<sup>83</sup>. Se ha señalado antes con suficiencia la influencia de González Prada en la concepción nacional de Riva-Agüero<sup>84</sup>. Todo eso es verdad. Pero la historiografía se ha olvidado de un detalle: que Riva-Agüero o García Calderón habían sido educados en un colegio francés.

En el 900 la cuestión de la nacionalidad para Francia estaba en la agenda del día, marcada también bajo la impronta de la guerra, pero no de la nuestra, sino de la guerra suya; para el caso, la Guerra Franco-Prusiana de 1870, una tragedia política justamente sobre la cual Renan había escrito el folleto citado de 1882. Renan, lejos de la retórica altisonante y los destellos amargados de González Prada, propone un nacionalismo liberal; está lejos de basarse en el chauvinismo, y parte más bien de la más serena idea de la ciudadanía libre y la responsabilidad histórica libremente adoptada; para Renan la nación es obra de la colaboración voluntaria de ciudadanos libres con un interés compartido, definiéndose la

---

<sup>80</sup> Ernest RENAN, *Qu'est-ce qu'une Nation?* (Introduction de Toland José BRETON. Suivi de *Préface aux Discours et Conférences et Préface à Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*), Paris, Le Mot et le Reste, 2007 (1882), 48 pp.

<sup>81</sup> Cf. Miguel GIUSTI, “La irre realidad nacional”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, # 18, 1991, pp. 91-105. Giusti, tal vez con cierta premura, emplea la distinción de Lyotard entre pequeños y grandes relatos, así como la tesis de éste de que los metarrelatos han terminado para dar por concluida la empresa de pensar filosóficamente la nacionalidad. ¿Quién le ha dicho a Giusti que una nación se funda en un gran relato?

<sup>82</sup> Para el aspecto sociopolítico de la crisis de la guerra de 1879 y las referencias sociales del Perú de 1885, año del nacimiento de Montealegre cf. Raúl PALACIOS, “El Perú hacia 1885. Año del nacimiento de Riva-Agüero”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, # 13, 1984-1985, pp. 191-208.

<sup>83</sup> Sobre el ideario nacionalista y la retórica política del personaje cf. Miguel Ángel CALCAGNO, *El pensamiento de González Prada*. Montevideo, Universidad de la República, 1958, especialmente pp. 30 y ss. Sobre la posición ante el nacionalismo de González Prada cf. *Carácter de la literatura*, IRA t. I pp. 242 y ss. Cf. en general también Augusto TAMAYO, *Dos rebeldes*. Lima, Librería e Imprenta Gil, 1946, pp. 19-35.

<sup>84</sup> Cf. José VÁZQUEZ, “Lo constante en el ideario político de José de la Riva-Agüero”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 241-269.

nación como un proyecto histórico contingente. Las ideas nacionalistas de Montealegre, marcadas más por Renan que por González Prada, parecen haberse ido modificando a partir de la lectura de Marcelino Menéndez y Pelayo, un crítico literario español cuyas obras consultó para la composición de 1905<sup>85</sup>.

Marcelino Menéndez y Pelayo debe ser la influencia intelectual española más relevante de Montealegre, al menos en lo relativo al pensamiento político. Menéndez Pelayo no era sólo ni principalmente un crítico literario. Era también en realidad uno de los políticos reaccionarios españoles más notorios de su tiempo, autor de un texto que sería decisivo para la interpretación de la historia política de Riva-Agüero, tempranamente deudora de la huella de Taine, a la que sustituiría en los textos posteriores. Mantuvo con este personaje escueta pero intensa correspondencia<sup>86</sup>. Menéndez era autor de la *Historia de los Heterodoxos Españoles*<sup>87</sup>, un libro del tipo de psicología del carácter y del antijacobinismo de Taine, pero marcado, a diferencia del anterior, de una honda vena religiosa y tradicionalista. Estamos seguros de que la lectura de la *Historia de los Heterodoxos* es ligeramente posterior a la redacción del *Carácter* y, con toda certeza, la línea de esta obra marcaría la composición de sus libros posteriores de 1910 y 1912. Menéndez y Pelayo ocuparía el lugar que hasta entonces había sido territorio de Taine y Renan. El antijacobinismo positivista adquiriría como telón de fondo el nacionalismo español y aun el tono reaccionario de Menéndez. Hay que anotar que más adelante, en 1919, Montealegre viajaría a Santander, antiguo lugar de residencia de su maestro, con la finalidad de incorporarse a la Sociedad de Menéndez y Pelayo, entonces recién fundada<sup>88</sup>. Tal era el grado de afinidad que el nacionalismo renaniano plasmaría en clave tradicional española. Lograría que esta sociedad patrocinase un opúsculo impreso en Santander en 1921, *El Perú Histórico y Artístico*<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Sobre el autor en general cf. Juan GONZÁLEZ PIEDRA, *Vida y obra de Menéndez y Pelayo*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1952, 30 pp.

<sup>86</sup> Cf. César PACHECO; "Menéndez Pelayo y Riva-Agüero. A propósito de su epistolario", en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), Año III, # 15, III, 1958, pp. 9-59.

<sup>87</sup> Cf. Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* (Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes). Santander, CSIC, 1948, 6 v.

<sup>88</sup> Cf. <http://www.sociedadmenendezpelayo.es/historia.htm>.

<sup>89</sup> *El Perú histórico y artístico, influencia y descendencia de los montañeses en él*, Santander, Talleres Tipográficos Martínez, 1921, 202 pp.

## Riva-Agüero hacia 1908-1912

En 1910 salía de la imprenta *La Historia del Perú*. Riva-Agüero tenía 25 años. Llevaba un lustro intentando definir sus ideas respecto de lo que él mismo llamaba “Derecho filosófico” (esto es, filosofía política)<sup>90</sup>. Hasta entonces había tomado sus ideas más básicas de Donoso y Nietzsche primero –en el colegio-, y estaba fascinado con la idea de hacer una interpretación metafísica de la política con los medios que le había heredado Deustua en la universidad: Bergson, Wundt y Eucken. Lo que había a su alcance en materia filosófica era bastante pobre. Tenía las historias de la filosofía de Höffding y Fouillée<sup>91</sup> y las ya mencionadas obras de Ribot o Eucken, que eran textos generales, pero no parece haber tenido mucho más. De Wundt, de quien tomaría muchas ideas para *Concepto del Derecho*, no había leído sino una introducción general. Es notorio que dio mucha importancia a esta bibliografía menor, a la que hay que sumar la introducción a la psicología de Guido Villa<sup>92</sup> y textos generales de teoría jurídica que podemos pasar por alto<sup>93</sup>. Pero, como sea, ya Riva-Agüero había hecho su propia síntesis con los elementos disponibles. Esto se prueba por un interesante debate epistolar con su profesor Deustua entre 1909 y 1911. El tema central del debate era la naturaleza del régimen político y su fundamentación filosófica. Las fechas coinciden con la composición de las tesis de teoría jurídica y política de 1910 y 1912. Deustua tenía esos años una residencia diplomática en Roma, que fue la ocasión para el intercambio de correspondencia. El profesor de Estética debía estar preocupado por la evolución de las ideas del joven Montealegre, que ya se parecían bastante más en ese tiempo a las de su bisabuelo amargado y los amigos de su mamá que a las de Ricardo Palma. El material intercambiado por ambos es de por sí objeto para un libro y demuestra que Riva-Agüero era ya para 1908 un convencido antiliberal. Si había algo –mucho- de

---

<sup>90</sup> Cf. *Carta de Francisco García Calderón del 10 de marzo de 1910*, IRA, t. XVI, p. 665.

<sup>91</sup> Es notorio que Höffding y Fouillée influyeran a través de manuales, cf. H. HÖFFDING, *Filósofos contemporáneos* (traducción, estudio crítico del autor y notas de Eloy Luis ANDRÉ). Madrid, Daniel Jorro, 1909, 252 pp.; Alfred FOUILLÉE, *Historia general de la filosofía*, Buenos Aires, Librería “El Ateneo” Editorial, 1951, 666 pp.

<sup>92</sup> Guido VILLA, *Psicología contemporánea* (Edición cuidadosamente revisada y corregida por su autor y traducida por U. González Serrano), Madrid, Librería de Fernando Fé y Sáenz Jubera hermanos, 1902, 589 pp.

<sup>93</sup> Cf. Carlos RAMOS, “José de la Riva-Agüero y el derecho privado: La influencia historicista”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* # 21, 1994, pp. 173-188.

liberalismo y utilitarismo en 1905, la situación había cambiado para el viaje de Deustua y tanto *La Historia en el Perú* como *Concepto del Derecho* serían libros definitivamente marcados por la teología política de Donoso y el voluntarismo de Nietzsche. Finalmente, las lecturas escolares iban a imponerse sobre las fomentadas por Deustua.

Sería incorrecto decir que el pensamiento político de Montealegre no recibió la impronta de otros estudios de la universidad. Después de todo, Deustua no fue ni mucho menos el único profesor del marqués de Lártiga. Una vez concluidos los estudios de la Facultad de Letras, a partir de 1905 Montealegre prosiguió los cursos de Derecho que tenían, hay que decirlo, una presencia significativa del liberalismo, tanto en su versión positivista como en la utilitaria. Debió leer a los sociólogos positivistas, a quienes en realidad conocía ya desde los tiempos de la Facultad de Letras; sin duda era el más preponderante Herbert Spencer, pero debió enfrascarse en una lectura bastante más exhaustiva de los libros de John Stuart Mill, en particular los ensayos *On Liberty* y *Considerations on Representative Government*. Mill era para el 900 el exponente más significativo de la Escuela Liberal inglesa y sus textos constituían parte fundamental en la enseñanza de la teoría política. Ésta era impartida en San Marcos por Luis Felipe y Manuel Vicente Villarán (1849-1945)<sup>94</sup>. Para esa época, el liberalismo de John Stuart Mill era mucho más exitoso que el de sus rivales, a los que el positivismo de fines del siglo XIX había estigmatizado. Las alternativas del liberalismo utilitarista, el contractualismo francés del siglo XVIII y las diversas versiones del liberalismo *a priori* kantiano, eran presa fácil de la crítica antimetafísica del positivismo. Este esquema es reflejado en las líneas de filosofía política del marqués en su texto de 1912 *Concepto del Derecho*. La racionalidad social va a ser concebida por Riva-Agüero siempre en términos del principio de utilidad. La obra de 1912 puede ser considerada, en esa medida, como un tratado utilitarista.

Es notorio, durante la composición de los libros de 1910 y 1912, que el esfuerzo principal del investigador fue orientado a la historia antes que a la filosofía política. Pero no era cualquier historia: era historia política. En alguna medida con la influencia de Taine y Menéndez y Pelayo, el de 1910 intentaba ser ya de alguna manera un texto de pensamiento

---

<sup>94</sup> En general, cf. Jorge AVENDAÑO, “Manuel V. Villarán”, en Hernán ALVA (comp.), *Biblioteca Hombres del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1965, t. XXIX, pp. 55-97.



político nacionalista en un sentido disidente respecto de Renan. Para el lector atento, se trata de un texto de historiografía política y, para los cánones de su entorno, también de un texto sobre el “carácter” peruano. La composición de la obra acusa la impronta de la historiografía de la Restauración tanto como del historicismo alemán. Es un hecho significativo que es de esta manera como interpretó Francisco García Calderón las ideas “históricas” de Montealegre, cuando resumió el libro de 1910 poco después en su obra *La creación de un continente*; allí caracterizó el texto de 1910 como un “nacionalismo” “restauracionista” —es decir, como un texto histórico político, ciertamente en lo “restauracionista” nada “liberal”<sup>95</sup>—. Sabemos que Montealegre había tomado especial empeño para la composición del texto en la lectura de Hyppolite Taine, Fustel de Coulanges y Theodor Mommsen, cuyas obras fueron provistas por el propio García Calderón y que, para efectos de nuestros intereses, es suficiente con mencionar<sup>96</sup>. Francisco García Calderón da lugar especial a citar a estos autores en su crítica de lo que considera el nuevo “nacionalismo” americano, basado en la recuperación del pensamiento histórico. ¿Qué era para García Calderón esta postura? Un obstáculo para “la creación de un continente”: Sin duda estaba pensando en la influencia de Menéndez y Pelayo y es obvio que el nacionalismo del estilo de Riva-Agüero no era, pues, su favorito. Para el Perú la tesis de Riva-Agüero de 1910 constituiría la partida de ingreso de la historiografía científica y significaba además el ingreso al desarrollo de los estudios históricos que la Escuela Histórica Alemana había alcanzado en Europa desde mediados de siglo XIX a partir de la obra de Leopoldo Ranke<sup>97</sup>. Significaba el ingreso de la historia luego del fracaso (o el éxito) de la historia totalizante de Hegel<sup>98</sup>. Para Riva-Agüero la historia era en realidad una comprensión filosófica de la finitud, y la finitud del hombre era la política. La historia era, pues, pensamiento político y nunca mera historia.

<sup>95</sup> Cf. Francisco GARCÍA CALDERÓN, *La creación de un continente*, París, Ollendorf, 1913, pp. 114 y ss.

<sup>96</sup> Cf. *Carta de Francisco García Calderón del 8 de octubre de 1906*, IRA t. XVI Vol. I, pp. 609-610.

<sup>97</sup> Para una introducción sobre el significado de la Escuela Histórica Alemana de la época universitaria de Riva-Agüero cf. Elois Luis ANDRÉ, *La mentalidad alemana. Ensayo de explicación genética del espíritu alemán contemporáneo*, Madrid, Daniel Jorro, Editor, 1914, cap. VIII, pp. 441 y ss., especialmente pp. 452-455.

<sup>98</sup> Cita inexcusable es Friedrich, MEINECKE, *El historicismo y su génesis* (Traducción de José Mingarro y San Martín -Libro Primero- y Tomás Muñoz Molina -Libro Segundo), México, FCE, 1982 (1936), 524 pp. Sobre las consecuencias y el desarrollo de la Escuela Histórica Alemana a través de Ranke cf. Guillermo ZERMEÑO, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2004 (2002), pp. 77 y ss.

Entre 1906 y 1912 sobresalen los estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega, cuyo inicio, sin embargo, debe remontarse a los años de composición de la tesis de 1905, esto es, a su adolescencia. Ya en 1906 salió de la imprenta una “Primera parte” de un *Examen de los Comentarios Reales de Garcilaso*, en realidad un anticipo de su tesis de 1910<sup>99</sup>. Pronto se publicaría un segundo fragmento y el Estado imprimiría el conjunto como libro independiente en 1908<sup>100</sup>. Los estudios tempranos sobre el Inca acercaron al joven historiador a la arqueología, así como al estudio de lo andino en general, incorporado pronto en su concepto de nación. Como consecuencia de sus estudios sobre Garcilaso y luego de la obra de otros cronistas, el marqués iría adquiriendo amistad con los estudiosos Julio C. Tello y Max Uhle y se adheriría al mismo tiempo a la Asociación Pro-indígena de Dora Mayer y Pedro Zulen. Estos datos son relevantes pues muestran que el joven pragmatista y contingentista en filosofía iba desarrollando un concepto de lo nacional y el nacionalismo bastante más complejo que el que pudieran haberle ofrecido las frases destempladas de González Prada o el asociacionismo liberal de Renan. La agenda de lo andino quedaría incorporada en términos de identidad histórica, que hay que comprender en el entorno general de fuentes que hemos citado: Taine, los historiadores restauracionistas y Menéndez Pelayo.

Mientras Montealegre intentaba ensayar una concepción filosófica de la política con Bergson y Wundt, el conocimiento histórico se le revelaba como una fuente para la concepción de la racionalidad. Las instituciones funcionaban bajo el principio de utilidad, pero su origen debía buscarse en la psicología de los pueblos que, a su vez, sólo podía conocerse a través de los estudios históricos. La racionalidad social, la sociología de las instituciones se convertía de pronto en un saber hermenéutico, cuya eficacia debía orientar al pensador político a la elaboración del pasado. Bergson y Wundt enseñaban lo que hoy llamaríamos el carácter “efectual” del pasado, esto es, que el pasado era históricamente activo en las dinámicas sociales, incluso si éste era olvidado, como en el caso de la prehistoria andina del Perú. Aunque Montealegre interpretaría lo anterior con elementos de

---

<sup>99</sup> “Examen de la Primera parte de los Comentarios Reales (fragmento de un ensayo sobre historiadores peruanos)”, en *Revista Histórica* (Lima), 1906, t. I, pp. 515-561.

<sup>100</sup> *Examen de la Primera Parte de los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega* (Fragmento de un ensayo sobre historiadores peruanos), Lima, La Opinión Nacional, 1908, 139 pp.

Bergson y Wundt, las premisas generales no eran nuevas: eran las mismas del nacionalismo francés contemporáneo; *mutatis mutandis*, se trataba del ideario de *l'Action Française* de Charles Maurras (1856-1948)<sup>101</sup>. Desde 1907, Riva-Agüero tenía ya conocimiento de las ideas de Maurras y se sentía identificado con ellas.

### **Charles Maurras y *l'Action Française***

Una parte significativa del nacionalismo que Riva-Agüero iba gestando desde 1905 y que lo había llevado a ser un especialista en el Inca Garcilaso y un interesado en el mundo andino iba a traducirse en los términos del maurrasianismo de *l'Action Française*. El propio Montealegre se ha encargado de hacernos saber que conocía las tesis nacionalistas de Maurras en 1907, esto es, cuando estaba en la ruta la composición de sus teorías y su historia política del Perú. Dice en 1941 que “Por el sabido retraso peruano no vine a conocer el sistema de Maurras hasta después de 1906”<sup>102</sup>. Para 1906 Francisco desempeñaba en París trabajo diplomático y Ventura era un activo agente literario; este último muy cercano a los monarquistas franceses, en particular a Maurice Barrès. Tenían trato con otros maurrasianos, como el americanista Ernest Martinenche<sup>103</sup>, Charles Lesca y el conocido maurrasiano provenzal Marius André<sup>104</sup>. En París, los hermanos García Calderón leían, e incluso frecuentaban el circuito social del movimiento, una de cuyas características fue su acendrado monarquismo. En 1910 un grupo de literatos maurrasianos amigos de Ventura visitó Lima, donde serían atendidos por Riva-Agüero<sup>105</sup>. Es una historia aparte el vínculo personal del propio Montealegre con Maurras, que parece haber sido desgraciado; es altamente probable que se entontraran entre 1913 y 1914 en París, donde fue Montealegre en calidad de vacaciones luego de haber concluido su segundo doctorado de 1912, la tesis de Derecho. Por desgracia, Montealegre tenía una gran afinidad por los Emperadores europeos, Guillermo y Francisco-José, y la Gran Guerra de Francia contra

---

<sup>101</sup> Sobre Maurras cf. Stéphane GIOCANTI, *Maurras. Le Chaos et l'Ordre*, Paris, Flammarion, 2006, 575 pp.

<sup>102</sup> Cf. la entrevista de Alfonso TEALDO citada, p. 13.

<sup>103</sup> Cf. por ejemplo la *Carta de Ventura García Calderón del 24 de abril de 1915*, IRA, t. XVI, p. 801.

<sup>104</sup> Cf. *Carta de Francisco García Calderón de marzo (¿?) de 1917 (¿?)*, IRA, t. XVI, p. 772

<sup>105</sup> Para nuestro tema, cf. *Carta de Charles Lesca al Marqués de Montealegre del 9 de febrero de 1935*, IRA t. XVIII p. 624.

ellos estaba cerca. El poeta nacionalista Maurras era personalmente un antialemán recalcitrante. La situación adversa debe haber cerrado una amistad tan favorecida por el proceso de las ideas<sup>106</sup>. Riva-Agüero parece haber intentado mantener infructuosamente el contacto con Maurras, a quien mandó hacia 1917 su *La Historia en el Perú* y muy probablemente también un texto de historia literaria que lo haría muy famoso, su *Elogio del Inca Garcilaso*<sup>107</sup>, un discurso de 1916 que era también la cumbre de sus estudios sobre el tema; el *Elogio* fue innumerables veces reimpresso a lo largo de su vida y es aún una pieza literaria peruanista muy notable.

Consideramos que, hacia la sustentación de *Concepto del Derecho*, en 1912, concluye lo más esencial de la formación del pensamiento político de Montealegre, una variopinta influencia de Donoso, Nietzsche, Taine, los filósofos contingentistas franceses, Menéndez y Pelayo y Charles Maurras. De éste último tomaría (con cierta discreción) la tesis monárquica. En 1905 aparece ya defendida en *Carácter de la Literatura*, pero muy ligada a la memoria del bisabuelo reaccionario de peso ambivalente. Es cuestión de una lectura sin prejuicios comprender la magnitud de lo que esto significaba en 1905, pero también de lo que iría a significar conforme el voluntarismo nietzscheano del adolescente iba madurando con influencias como Menéndez Pelayo y Maurras. La tesis de historia de 1910 tenía un monarquismo declarado. Este monarquismo estaba también presente, aunque de manera más velada, en la tesis de teoría política de 1912. El periodo entre un texto y el otro resulta ser decisivo en la historia política de Riva-Agüero, del “joven” Riva-Agüero. Con apenas 25 años fue encarcelado en el primer gobierno de Augusto Leguía; estuvo preso un par de días por apoyar públicamente la liberación de un grupo de golpistas de la derecha popular y religiosa del Partido Demócrata. La historiografía al uso siempre ha tomado este episodio como el acto de participación política civil de un intelectual liberal. En realidad Riva-Agüero, el maurrasiano, el monárquico, apoyaba en 1911 la amnistía para un grupo de golpistas conservadores. Su argumento central era una apología al golpe de Estado contra el

---

<sup>106</sup> Cf. mi Víctor Samuel RIVERA, “Traspiés por el Káiser. Charles Maurras y José de la Riva-Agüero”, en *Socialismo y Participación* (Lima), # 105, 2008, pp. 163-180.

<sup>107</sup> Sobre el envío de los libros cf. *Carta a Francisco García Calderón del 7 de marzo de 1917*, IRA t. XVI pp. 718-719. Sobre el *Elogio*, éste fue impreso por primera vez en la *Revista Universitaria*, Año XI, Vol. I, 1916, pp. 333-412.

gobierno constitucional, que consideraba justificado en situaciones excepcionales<sup>108</sup>. Lo hizo, es verdad, en una retórica utilitarista basada en los derechos del “individuo” y la “utilidad social”<sup>109</sup>. Pero es engañarse ver allí un pensamiento “liberal”. El artículo trata de la “legitimidad de la insurrección”<sup>110</sup> y de evitar “el irreparable abismo”<sup>111</sup> social de la democracia. Es difícil no ver aquí rastros de la lectura de Donoso Cortés, pues se tematiza un tópico central de este reaccionario, la idea de intervenir políticamente en un estado de excepción. La teoría respectiva habría de consagrarse meses después en la impresión de *Concepto del Derecho*<sup>112</sup>. La juventud entusiasta liberó a Riva-Agüero, que devino así en su líder: En su líder anticonstitucional y golpista, incluso si esta juventud no tenía idea de quién era Donoso Cortés.

En 1912 el intelectual y líder político de 26 años terminó de redactar su libro de filosofía política. Iba a sustentar su tesis en el último trimestre de ese año, y resolvió hacer una *tour* peruana el trimestre anterior, que le quedaba libre. Los detalles del viaje están demasiado bien contados por Raúl Porras Barrenechea para que podamos aportar algo aquí<sup>113</sup>. El nacionalista maurrasiano debía desear un contacto más intenso con el país que tanto criticaba Manuel González Prada sin haberlo jamás conocido. Desde junio, subiendo la cuesta de los Padres Salesianos del Cuzco, tomaría unos apuntes cuya solución conocemos ahora como los *Paisajes Peruanos*, una descripción del trayecto hacia Lima en estilo modernista. Montealegre planeaba un libro de viajes y Rubén Darío era entonces su modelo literario<sup>114</sup>, un modelo generacional, aunque Riva-Agüero no parecía demasiado satisfecho con el estilo logrado. En 1918 publicó una sección del proyecto de libro en el primer número de la revista de Víctor Andrés Belaunde *Mercurio Peruano* bajo el nombre actual del conjunto<sup>115</sup>. A lo largo de la década de 1920 irían apareciendo otros fragmentos bajo distintos títulos, aunque la obra no vería la luz en su forma actual hasta 1955. Escrita en

---

<sup>108</sup> “La amnistía y el gobierno”, en *El Comercio*, 12/09/1911, pp. 5-6. Reimpreso en IRA, t. XI, pp. 9 y ss.

<sup>109</sup> Cf. IRA, t. X, pp. 12-13.

<sup>110</sup> Cf. *ibid.* p. 12.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.* p. 14.

<sup>112</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA, t.X, p. 129.

<sup>113</sup> Cf. Raúl PORRAS, “Estudio preliminar”, en Riva-Agüero y Osma, José de la, *Paisajes Peruanos*, Lima, Santa María, 1955, 202 pp.

<sup>114</sup> Sobre el aprecio a Rubén Darío cf. *Carta del Marqués de Montealegre a Zoila Aurora Cáceres de 1931*, IRA t. XIV, pp. 21-24.

<sup>115</sup> “Paisajes Peruanos”, en *Mercurio Peruano*, Año I, Vol. I., # 1, pp. 20-31.

pleno de la filosofía política espiritualista, acusa la impronta de la ideología maurrasiana y del voluntarismo político. Como obra literaria se le hacía complicada y nunca terminó de valorarla, incluso hay testimonio de que para mediados de la década de 1910 era un proyecto que ya había abandonado. El marqués se hubiera sorprendido si alguien le hubiera dicho que sería más recordado en la posteridad por lo que seguramente no era para él sino un divertimento imperfecto y trunco. Procede también de ese tiempo una reseña bastante poderosa contra la obra de teoría más importante del sociólogo Mariano Cornejo, *Sociología*<sup>116</sup>, que fue impresa en el diario *El Comercio* y acusa el dominio de las materias de Cornejo a través de la enseñanza de Deustua. “En esa época éramos todos bergsonianos”, comentó una vez<sup>117</sup>. El joven líder maurrasiano se fue después de la sustentación de la tesis de Derecho de 1912, con las marquesas madre y tía, a Europa; las señoras a iban a visitar a los emigrados Rábago, Casa Valencia y Guaqui, el intelectual iba tras su trágico encuentro con Maurras, de quien escribiría alguna vez que consideraba su “maestro luminoso”<sup>118</sup>. La Gran Guerra aceleraría el regreso, que se haría a través del Océano Pacífico. En España el joven prodigio fue recibido por Miguel de Unamuno en 1914 y, lo más interesante, dejó ejemplares de sus obras entre los amigos de las marquesas, que lo integraron pronto como miembro de la Academia Real de la Historia.

De regreso en Lima, en 1915, el líder maurrasiano se asoció a Víctor Andrés Belaunde y otros amigos de San Marcos para fundar un movimiento político nacionalista. Ya sabemos lo que eso quiere decir: Un partido nacionalista al estilo de *l'Action Française* aunque, sin duda, no un partido monarquista, dadas las circunstancias. Falto de cuadros, su partido se fusionó con elementos de las juventudes conservadoras de lo que por paradojas de la historia política se llamaba “Partido Demócrata”. La historia del Partido Nacional Democrático ha sido ya exhaustivamente narrada por Pedro Planas<sup>119</sup>. El marqués redactó los estatutos, cuyo original conserva el Instituto Riva-Agüero y que fue impreso para su

---

<sup>116</sup> La obra de Cornejo fue impresa en dos tomos y constituía las notas para el curso correspondiente. Mariano CORNEJO, *Sociología General* (Con un prólogo del excelentísimo señor Juan DE ECHEGARAY ). *Tomo I*. Madrid, Imprenta de los hijos de los hermanos Hernández, 1908, 517 pp.; *Sociología General* (Con un prólogo del excelentísimo señor Juan DE ECHEGARAY). *Tomo II*, Madrid, Imprenta de Prudencio Pérez de Velasco, 1910, 545 pp.

<sup>117</sup> “Época hubo en que todos los redactores del *Mercurio* (...) nos sentíamos con júbilo bergsonianos”. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*, IRA, t. X, pp. 392-393.

<sup>118</sup> Cf. *Carta a Charles Lesca del 7 de enero de 1937*, IRA t. XVIII, pp. 625-626.

<sup>119</sup> Cf. Pedro PLANAS, *El 900. Balance y recuperación*, Lima, CITDEC, 1994.

distribución pública<sup>120</sup>. Los comentaristas siempre encuentran este texto muy progresista y liberal; lo único que nosotros podemos añadir es que el documento puede y debe ser leído sobre la base de las influencias sociales y académicas del periodo de composición de los textos de 1910 y 1912, viendo detrás a Taine, a Maurras, a Menéndez y Pelayo y a los personajes que poblaban la imaginación de su autor que, sea como fuere, no podía dejar de vivir en el Perú institucional de 1915. Ya desde ese año mantiene amistad con su primo, el historiador español Marqués de Castelbravo, y la relación con el liberal Unamuno, inaugurada en 1904 a instancias de Palma, desaparece en cambio por completo. Si algo quedaba del liberal de 1905, es imperceptible. Es manifiesto que los años posteriores al retorno de Europa son dedicados, junto al estudio del Inca Garcilaso, a la investigación genealógica, pues Riva-Agüero, en 1918, iba a iniciar la causa legal por los títulos de su madre y su tía, esto es, sus propios títulos de Castilla. Ese año contrató para los trámites entre la Grandeza de España al abogado Ignacio Corujo<sup>121</sup>. El trabajo de genealogía lo llevaría a componer un ensayo en ese sentido, que intentaría después publicar sin éxito en el *Boletín de la Sociedad de Menéndez y Pelayo* entre 1919 y 1920. En este contexto se produce la instauración de un régimen popular que deja fuera de juego a los partidos tradicionales del Perú, incluido el suyo propio. Augusto Leguía, el mismo que antes lo había encarcelado, instaura el régimen que se llamaría del “Oncenio” por su duración de once años (1919-1930)<sup>122</sup>. En agosto de 1919 Riva-Agüero, con justo temor de represalias contra él del ahora poderoso autócrata, se autoexilia en Europa con las marquesas.

### **La gran estadía europea (1919-1930)**

Fundada la Sociedad de Menéndez y Pelayo el mismo año de su exilio, Riva-Agüero va con las marquesas a Santander y San Sebastián, estableciendo una serie de relaciones con los

---

<sup>120</sup> La “Declaración” (no los estatutos) fue redactada por el propio Riva-Agüero, como consta en los cuadernos 142 y 143 del archivo del Instituto Riva-Agüero, que conserva su obra. En este Archivo hay tres copias mecanografiadas idénticas al texto de 1915. Sobre el folleto, cf. Partido Nacional Democrático. *Declaración de principios y estatutos*. Lima, Imprenta “La Opinión Nacional”, 1915, 45 pp.

<sup>121</sup> Cf. *Carta a Ignacio Corujo del 26 de abril de 1919*, IRA t. XIV, pp. 930-931; también *Carta a Ignacio Corujo del julio de 1919*, p. 932.

<sup>122</sup> Sobre el Presidente Leguía en general y sobre el Oncenio en particular cf. Manuel CAPUÑAY, *Leguía. Vida y obra del constructor del gran Perú*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad Enrique Bustamante y Ballivián, 1951, 279 pp.

miembros de la Sociedad, cuyos detalles no son relevantes para nuestro cometido. Entabla en ocasión de ese viaje amistad con los escritores conservadores Carmelo de Echegaray, Luis de Escalante, Miguel Artigas (1887-1947) –entonces secretario de la Sociedad-, Eduardo de Huidobro y Mateo Escagedo (1854-1934); éste último para convertirse en su correveidile infatigable. Logra la membresía en 1922<sup>123</sup>, como consecuencia de la publicación de su *El Perú histórico y artístico*. Ese periodo en Santander es fundamental, pues es también de introducción definitiva en el circuito de la nobleza española vinculada a los emigrados peruanos amigos de su madre. Es también el periodo de su enlace con los reaccionarios españoles. El vínculo se produce a través de los Condes de Doña Marina, que eran amigos de Casa Valencia y Castelbravo, y por ellos tiene acceso a otros notables nobles españoles de la época: el Conde de Cedillo y el Marqués de Cerralbo, grandes personalidades del tradicionalismo que se llama “carlista”<sup>124</sup>. Hacia 1921-1922 conoce también al más interesante intelectual del carlismo de esa época, Juan Vázquez de Mella<sup>125</sup>. Éste último era posiblemente el pensador tradicionalista español vivo más relevante, y conservaría con él una intensa amistad personal hasta su muerte, en 1928<sup>126</sup>. Durante los años de su amistad con Vázquez de Mella consolida su vínculo con el tradicionalismo hispánico, tanto a través de las amistades de la Sociedad como a partir del círculo del Marqués de Cerralbo, al que Vázquez de Mella pertenecía. De 1921 data su amistad con los marqueses del Saltillo y Lozoya, tercero de Valdeiglesias, Quintanar y de las Marismas del Guadalquivir, algunos de los cuales estaban directamente vinculados con el carlismo<sup>127</sup>. Hay que subrayar que Montealegre no parece haber leído entonces la obra del orador español ni haberse interesado mucho tampoco en su discurso, que adoptaba fácilmente en el ambiente social español, pero no fuera de él.

<sup>123</sup> Cf. *Carta de Eduardo Huidobro*, IRA t. XVII, p. 227.

<sup>124</sup> Como consulta general, cf. Miguel AYUSO, *¿Qué es el Carlismo? Una introducción al tradicionalismo hispánico*, Buenos Aires, Ediciones de la Academia, 2005, 38 pp.

<sup>125</sup> Cf. la entrevista de Alfonso TEALDO, op. cit., p. 13; cf. también la nota necrológica “La Condesa de Doña Marina”, de 1930, reimpresa en *Por la Verdad, la Tradición y la Patria. Tomo I*. Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1937, p. 87.

<sup>126</sup> Sobre el pensamiento de Vázquez de Mella cf. Oswaldo LIRA SS.CC., *Nostalgia de Vázquez de Mella. Fundamentos de la Tradición Política Hispánica* (Con prólogo de Miguel AYUSO). Buenos Aires, Ediciones Nueva Cristiandad, 2007, 310 pp.

<sup>127</sup> Sobre las redes carlistas en ese tiempo cf. Melchor FERRER, *Breve historia del legitimismo español*. Madrid, Ediciones Montejura, 1958, pp. 100 y ss.



Aunque la historiografía lo haya ignorado hasta hoy, los tradicionalistas y carlistas españoles fueron los mejores amigos de Montealegre, en el sentido más pleno de la expresión, que es el biográfico. Si no leyó sus obras, compartió en cambio una red de solidaridades y compromisos, con todo lo que pueden ser éstos de importantes en el carácter y las ideas de un intelectual. Los carlistas como Saltillo o Doña Marina serían desde 1920 hasta su muerte mucho más sus amigos que nunca los García Calderón o Belaunde, lo cual en parte se explica por esta solidaridad social, que era también una comunidad de símbolos e imágenes, y también de ideas. En 1921 se instala, por unos meses, en París<sup>128</sup>, para luego tomar residencia definitiva en Roma, desde 1922 hasta 1929. Como bien ha señalado ya Jorge Basadre, se trata de un periodo curioso porque el hasta entonces obsesivamente productivo intelectual limeño deja virtualmente el trabajo académico, las lecturas escasean y no hay más proyectos editoriales. No faltan artículos de periódico y notas breves, muchas de ellas irremediablemente perdidas, pero no hay ningún trabajo fundamental; de hecho tampoco hay rastros de actividad intelectual alguna relevante. Escribe Basadre: “Diez años pasaron sin que publicara ningún otro libro”<sup>129</sup>. No es ésta la ocasión de hurgar en esa década de silencio, de seguro una experiencia terrible de su vida íntima. Su madre moriría en 1926, seguida pronto por su tía, la Casa Dávila, en enero de 1930. La estancia europea se ve interrumpida en ocasión del problema de la herencia de esta última. Hace su aparición la crisis económica mundial de 1929.

Durante el régimen del Oncenio hubo intentos serios por parte de Leguía por acercarse al intelectual exiliado, toda vez que –a nuestro juicio- la tendencia ideológica del régimen era cada vez más parecida a los ideales del marqués, que había favorecido a otros intelectuales autoritarios, como el poeta José Santos Chocano<sup>130</sup>. Por presión de los profesores de San Marcos, es nombrado catedrático en 1928<sup>131</sup>, y luego investigador oficial en nombre del Estado para los archivos documentarios europeos. En realidad hubo la idea de ofrecerle el rectorado de la universidad hacia el fin de la década, pero este tiempo marcaría también el

---

<sup>128</sup> Cf. *Carta de Carlos Concha del 6 de agosto de 1921* (desde Nueva York), IRA, t. XIV, p. 707.

<sup>129</sup> Cf. Jorge BASADRE, “Crónica nacional: José de la Riva-Agüero”, en *Historia. Revista de Cultura*, # 8, 1944, p. 451.

<sup>130</sup> Cf. el libro de José Santos CHOCANO, *Apuntes sobre las dictaduras organizadoras y la gran farsa democrática*. Lima, La Opinión Nacional, 1922, 206 pp.

<sup>131</sup> Cf. *Carta de José Gálvez*, IRA t. XVI, pp. 428-429; se adhieren los profesores “Elguera, Sánchez, Porras, Rodríguez Pastor, Tello, Basadre, Madueño y Gálvez”.

colapso del Oncenio. No queda claro si declinó al cargo por horror contra Leguía o si simplemente llegó demasiado tarde para asumir la oferta, pues el marqués se embarcó para Lima mientras un golpe militar terminaba con la *Belle Époque* del “Júpiter del Pacífico”, que es como se llamaba a Leguía. La crisis del 29 fue implacable, y fue bajo su oscuro patrocinio que los años siguientes verían la mayor efervescencia ideológica que sufriera el Perú después de las guerras civiles que siguieron a la caída del Antiguo Régimen. En 1931, el retornado Riva-Agüero fue nombrado pronto alcalde de Lima, y para 1933 asumía la jefatura del Gabinete ministerial bajo la dictadura del General Oscar Benavides. Después del episodio de su encarcelamiento por Leguía en 1911, es posible que ninguna otra etapa de su vida haya sido tan recordada como este periodo de la historia peruana, que va de 1930 a 1936. Éste se inicia, como vemos, con su regreso de Roma en 1930 y se prolonga hasta la candidatura a la Presidencia de su antiguo profesor de liberalismo utilitarista en la universidad, Manuel Vicente Villarán, que Riva-Agüero encabezó como líder del bloque de derechas “Acción Patriótica”. Riva-Agüero ofrece durante este tiempo un palacete de su propiedad en el Jirón de la Unión para el uso del partido fascista local, la Unión Revolucionaria, partido construido sobre la imagen plebiscitaria del caudillo militar que había depuesto a su aborrecido Presidente Leguía, Luis Sánchez Cerro. A nivel de su activismo político internacional, como vamos a ver, hay que extender este periodo más o menos hasta 1942. El marqués moriría poco después, en 1944.

### ***El Discurso de la Recoleta***

En contra de lo que se pudiera pensar, el Montealegre que regresaba de Europa en 1930 no estaba interesado en la política práctica. En realidad, no estaba ni siquiera interesado en la vida pública, ni la academia o la investigación. Era un resignado ontológico. Pero es este Montealegre de la década de 1930 el pensador reaccionario que alcanzaría la fama de ser – como piensa Basadre– el Bartolomé Herrera del siglo XX, aunque habría que decir el José Ignacio Moreno, ya que Montealegre era monárquico como éste último. Volvió a Lima sin interés en el país, enamorado de Roma, lugar de residencia de donde venía de haber sido

nombrado correspondiente de la Academia de las Bellas Letras de Barcelona<sup>132</sup>. En la ciudad de los Papas llevaba hasta entonces una vida social disminuida: sus actividades más relevantes eran las sociales, de la mano de un círculo de nobles emigrados de Europa Oriental y Rusia pensionados por la Casa reinante italiana; se dedicaba fundamentalmente a la genealogía e incursionaba escasamente en los periódicos, daba té para la Princesa Ratziwill y hacía caminatas por la *Vía Sixtina* con su tía la Marquesa de Casa-Dávila.

El retorno de Montealegre al Perú en 1930 fue súbito e inesperado. Fue empujado por la crisis económica mundial y la herencia de sus parientes, pues sus tíos Enrique de la Riva-Agüero y la Casa-Dávila fallecieron uno tras otro ese año<sup>133</sup>. Un año después lo encontramos como alcalde de Lima. Esta fecha coincidiría con los desórdenes que la crisis económica generaba en España, donde la monarquía sería sucedida por el régimen jacobino e igualitarista de la II República Española. Hay testimonio en carta a Francisco García Calderón del peso terrible que le significó este evento, que estimuló dos fenómenos biográficos interesantes; de un lado, su adhesión militante al movimiento reaccionario español y, por otro, su interés en recuperar en actitudes comprometidas con la imagen política heredada de su juventud en el Perú. En ocasión de estos fenómenos se intensifica la correspondencia política en general y su interés por la praxis. Hay un intensísimo intercambio epistolar entonces en ese sentido con Víctor Andrés Belaunde<sup>134</sup>, pero aún mayor si cabe con la nobleza española, en particular con sus amigos los marqueses del Saltillo y Lozoya que pronto, como los intelectuales del círculo de Santander, pasarían a la resistencia antirrepublicana<sup>135</sup>. Reaparece como tema de interés el problema de la naturaleza del régimen político y la pertinencia de la monarquía, el tema oculto de sus libros de 1905-1912; el marqués se suscribe a la revista maurrasiana hispana *Acción*

---

<sup>132</sup> Cf. IRA, t. XIV, p. 261.

<sup>133</sup> Sobre que regresa a administrar su herencia y la crisis económica mundial cf. *Carta al Dr. Carlo Faelli del 13 de noviembre de 1932*, IRA t. XVI p. 7.

<sup>134</sup> Se interesó mucho por el asunto de lo nacional en un contexto de fisuras con los vecinos que no es el caso desarrollar aquí. Cf. por ejemplo la conferencia de circulación restringida

<sup>135</sup> Sobre la correspondencia con Lozoya existe una compilación de Renzo ASTORNE y Hugo PEREYRA, “Del epistolario de Riva-Agüero. Cartas del Marqués de Lozoya”, en Instituto Riva-Agüero, *Cuadernos del Seminario de Historia 12*. Lima, IRA, 1980.

*Española*<sup>136</sup>. Éste es el contexto del discurso más famoso de Riva-Agüero, el *Discurso de la Recoleta de 1932*.

Hacia el *Discurso de la Recoleta* hay un auténtico giro en la vida política del marqués. Es un discurso destinado para un grupo de exalumnos del colegio pero el texto, sin que su auditorio de recoletanos lo supiera, estaba en realidad dirigido de cara a la contrarrevolución europea. Aunque iba a ser leído frente a los exalumnos del colegio francés de Lima, la mente de su autor pensaba más bien en dos instituciones maurrasianas, la Acción Española y *l'Action Française*, cada una de las cuales poseedora de un periódico con su nombre. Lo que en Lima era apenas una nota en *El Comercio* sería rápidamente distribuido en cambio en España, donde sería reimpreso varias veces como folleto entre los enemigos de la República de Azaña<sup>137</sup>. Como nunca antes, en el texto de 1932 Montealegre se confiesa públicamente suscriptor de la contrarrevolución. Un elemento singular es la adhesión al ultramontanismo, esto es, al tradicionalismo religioso, que es el mismo de sus amigos de la nobleza española. Ese mismo año Montealegre se incorpora como profesor a la Universidad Católica, lo que era en realidad un acto político. San Marcos era la universidad más prestigiosa del Perú y continuaría siéndolo durante décadas; la Universidad Católica de 1932 era apenas un instituto pequeño que funcionaba en un local prestado del Colegio Recoleta<sup>138</sup>, eso sí, del mismo Colegio del *Discurso de la Recoleta*. Adherirse a esa institución era parte de una suerte de ofensiva contrarrevolucionaria. Ese mismo año entablaría por propia iniciativa contactos con los españoles Ramiro de Maetzu y Eugenio Vegas Latapié; ambos eran los líderes del equipo de maurrasianos que rodeaban a sus amigos los tradicionalistas, los marqueses Saltillo, Quintanar y Lozoya y el ya viejo entonces Conde de Doña Marina, un futuro patrocinador de la Falange Española. No mucho después, en 1933 y a instancias de Saltillo, se adheriría en calidad de título de Castilla a la

---

<sup>136</sup> Cf. Javier BADÍA, *La revista Acción Española, aproximación histórica y sistematización de contenidos*, Pamplona 1992; cf. también Raúl Morodo, *Acción Española, orígenes ideológicos del franquismo*, Madrid, Túcar, 1980.

<sup>137</sup> Fue impreso originalmente en el diario *El Comercio* (Lima), del 5 de septiembre de 1932. A partir del recorte, fue reimpreso por indicación de Saltillo por José María Pemán, director de la revista *Ellas*. Cf. IRA, t. XVIII, p. 217. En España fue impreso acto seguido por los tradiciobalistas como un folleto, *Un discurso notabilísimo del doctor José de la Riva-Agüero y Osma. Conmovedora retractación de un pensador peruano*, Madrid, Huelves y Cía, 1932, 19 pp.

<sup>138</sup> Cf. Padre Jorge DINTHILAC SS CC, *Cómo nació y se desarrolló la Universidad Católica del Perú. 30 años de su vida (1917-1946)*, Lima, Lumen, s/f, pp. 22 y ss.

organización protofascista Renovación Española. El plan de Renovación Española era lograr la unión de las derechas contra el régimen de la República<sup>139</sup>. Estos años ven aparecer en escena los grandes partidos de masas peruanos, el APRA, la UR y el Partido Comunista, evento cuya interpretación historial pasa en Montealegre en una visión apocalíptica, en cuyo horizonte hay que situar la lectura (o la relectura) del Conde de Maistre, Louis de Bonald y Bartolomé Herrera. La fama del *Discurso de 1932* le atraería pronto la simpatía de amplios sectores del clero peruano, en un ambiente de profunda politización religiosa y antirreligiosa. De hecho, el *Discurso de 1932* sería llevado a la imprenta en el Perú por la presión de estos sectores ultramontanos del clero<sup>140</sup>.

El contexto del *Discurso de 1932* tuvo una inesperada consecuencia, que fue el aglutinamiento político del clero y los sectores religiosos en torno de Riva-Agüero, un tema lo suficientemente complejo como para dar lugar a un estudio social. Los obispos ultramontanos y el ultramontanismo del Perú en general vieron en el *Discurso* la defensa de los derechos políticos de la Iglesia en un ambiente de profunda politización del tema religioso, de presión de los liberales y de la aparición de grupos revolucionarios antirreligiosos, como el APRA. Éste es el origen de la fundación del segundo partido político patrocinado por Montealegre. En este caso se trata de “Acción Patriótica”, cuya vida sería bastante escasa. Este partido es recordado como el membrete de la candidatura de Manuel Vicente Villarán de 1936 a la Presidencia, pero debe verse aquí un bloque de unión de las derechas al estilo español de Acción Española o Renovación Española, como era en efecto el proyecto del marqués<sup>141</sup>. De hecho, intentó coordinar en este sentido con los propios españoles, en particular con Ramiro de Maetzu, entonces el líder intelectual del maurrasianismo hispánico<sup>142</sup>. Como estaba ocurriendo en la España de Azaña, Riva-Agüero soñaba con un bloque contrarrevolucionario, fusión del ultramontanismo y el fascismo. En el caso peruano, se trataba de fusionar los sectores clericales que lo apoyaban personalmente a él con la UR local, pero el proyecto fracasó; los liberales de derecha

---

<sup>139</sup> Montealegre firma una carta de unión de las derechas tradicionalistas con Antonio Goicochea, el Marqués de Quintanar, Maetzu y Marqués del Saltillo, *Carta al Marqués del Saltillo del 21 de marzo de 1933*, IRA t. XVIII, p. 236

<sup>140</sup> Cf. *Carta al Conde viudo de Doña Marina del 8 de febrero de 1933*, IRA, t. XVIII, p. 814.

<sup>141</sup> Cf. *Carta al Marqués del Saltillo del 16 de abril de 1936*, IRA t. XVIII, pp. 349 y ss.

<sup>142</sup> Cf. *Carta a Ramiro de Maetzu del 17 de octubre de 1936*, IRA t. XIX p. 47.

impusieron como líder del bloque a Villarán, su antiguo profesor de utilitarismo, y la Unión Revolucionaria (fascista) postuló por su cuenta. Riva-Agüero deslindaría después él mismo con la UR<sup>143</sup>. El plan de la unión de las derechas, en suma, terminó en un fiasco<sup>144</sup>.

En la práctica, el Riva-Agüero de la década de 1930 había devenido en un activista del fascismo. Había sido hasta entonces admirador de Mussolini, como lo habían sido Francisco García Calderón o Mahatma Gandhi, esto es, de manera reticente y reservada. Los acontecimientos del periodo posterior a 1929, sin embargo, le darían a este apoyo en Montealegre un giro ontológico radical. A raíz de la crisis mundial de 1929 interpretó el conjunto de los movimientos nacionalistas europeos como una “chance” histórica de reacción universal. Es muy probable que hasta antes de la caída de la monarquía española en 1931 Montealegre no hubiera entrevisto la posibilidad real de una inversión reaccionaria de los eventos históricos. Como sabemos, sin embargo, el marqués contaba con un bagaje conceptual que le permitía hacer una hermenéutica histórica cuya fuente de sentido estaba en la recuperación del pasado. Era una recuperación a través de los estudios históricos, pero era también un camino para la interpretación de las prácticas sociales efectuales llevado por una teología u ontología política. Hasta 1930 fue un pesimista ontológico, como lo había sido Juan Donoso Cortés<sup>145</sup>. Pero 1929 cambiaba todas las cosas. Al parecer, el marqués consideró que la crisis de 1929 marcaría el evento de la contrarrevolución y el fin del liberalismo político. Esto significaba también el fin del mundo moderno tal y como los liberales lo habían interpretado desde 1789. Esto explicaría su pronta adhesión o militancia a partir de 1930 en organizaciones como Acción Española, Renovación Española o *l'Action Française*, que están en el nudo de la composición del *Discurso de la Recoleta*. El admirador de Mussolini devino entonces militante del evento, posiblemente de una manera análoga a otros pensadores antimodernos de la época, con quienes suscribió un manifiesto conjunto en favor del líder del tradicionalismo laico, Charles Maurras<sup>146</sup>. Entre 1931 y 1932 hace imprimir una versión recortada de los *Paisajes Peruanos* y reimprimió el libro de 1921 *El Perú Histórico y Artístico. Paisajes Peruanos y el Elogio del Inca Garcilaso*

---

<sup>143</sup> Cf. *Carta a Luis Flores del 30 de mayo de 1937*, IRA t. XVI p. 195.

<sup>144</sup> Cf. *Receso de Acción Patriótica*, en IRA, t. XI, pp. 265-266.

<sup>145</sup> Cf. Federico SUÁREZ, *Introducción a Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1964, pp. 157-158.

<sup>146</sup> Cf. *Carta a Charles Lesca al Marqués de Montealegre del 6 de diciembre de 1936*, IRA t. XVIII, pp. 624-625.

pasarían en 1933 a ser impresos en lengua inglesa –característicamente- en calidad de “propaganda nacionalista”. En este contexto se sitúa una secuencia de discursos y actividades a favor del nacionalismo global, el más interesante de los cuales fue *Orígenes e influencia del fascismo*; era una historia apologética de Mussolini y su partido que lanzó en 1937 desde la Universidad Católica en un número de su *Revista*; es de resaltar el patrocinio editorial de la institución<sup>147</sup>.

Desde el punto de vista del pensamiento político, hay un interés manifiesto en el Riva-Agüero de la década de 1930 por revestir su acción práctica con el lenguaje del tradicionalismo religioso, esto es, el de sus pares en la nobleza española. Como concederá el lector fácilmente luego de la enjundiosa precisión histórica con que se ha querido documentar esta afirmación, las líneas directrices de las ideas del marqués en los años 30’ no eran nuevas; eran el mismo conjunto de referencias de su adolescencia escolar y su juventud universitaria. Su monarquismo, por ejemplo, era ya una posición declarada en privado desde fecha tan temprana como 1907, como consta en la correspondencia con Francisco García Calderón<sup>148</sup> y sólo una cierta dejadez en los referentes del propio autor explica que se perciba a veces esta diferencia de énfasis con un cambio en las líneas directrices del pensamiento. El hecho es que Montealegre llevó sus consecuencias al extremo en un contexto de extremos. En medio de la crisis económica mundial de 1929 adquiriría un significado inusual el surgimiento o la consolidación social de propuestas reaccionarias o antiliberales de diversa índole durante la década subsiguiente. Es notorio que estas propuestas correspondían, además, con formas nacionalistas maurrasianas. La explicación historiográfica al uso suelta este activismo frenético, obsesivo y repentino, luego de años de inactividad y retiro, con un fenómeno religioso o, incluso, un acceso de “fanatismo” senil, demás está decir, un hecho desconectado de la labor intelectual anterior<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> “Orígenes e influencia del fascismo”, en *Revista de la Universidad Católica*, tomo V, Año VI, # 30, pp. 1-19. Para la nota de patrocinio de la Pontificia Universidad Católica, cfr. *ibid.* p. 1.

<sup>148</sup> Cf. *Carta de Francisco García Calderón del 13 de mayo de 1907*, IRA t. XVI, pp. 616-619.

<sup>149</sup> Cf. Luis Felipe ALARCO, “José de la Riva Agüero”, en Luis Felipe ALARCO, *Pensadores Peruanos*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1952 (1951), p. 86.

## El hermeneuta en el abismo (1932-1944)

De acuerdo a la versión tradicional de la biografía de Montealegre, el marqués se habría convertido a la religión más o menos hacia 1932, en que hizo el *Discurso de la Recoleta*; un hasta entonces desconocido celo místico lo habría llevado a la militancia ultramontana, al compromiso con la resistencia política clerical contra el nihilismo, entonces un fenómeno frecuente. Con este expediente se asocian varios hechos biográficos contemporáneos: su paso de San Marcos a ser profesor de la Universidad Católica ese mismo año; de Maistre y Bartolomé Herrera son mencionados expresamente, entre otras cosas. Es lo que podemos llamar “la hipótesis pía”. Pero esta premisa cuadra mal cuando se la utiliza para articular otros hechos concomitantes, como su vínculo con el maurrasianismo universal, su suscripción a Acción Española y su apoyo esos años a Charles Maurras. Con su adhesión a Renovación Española debe asociarse también su apoyo incondicional a la Italia de Mussolini<sup>150</sup>, a la que secundaría incluso en sus extralimitaciones, como la invasión del Imperio Etiope en 1935<sup>151</sup>. Lo que pensamos nosotros –y es a todas luces más lógico– es que Montealegre extrajo consecuencias hermenéuticas del relativismo y el contingentismo histórico y las aplicó a la interpretación efectual de los eventos de su tiempo. La razón fundamental del cambio de actitudes y la rudeza del estilo clerical de la década de 1930 se relacionaría con la adopción de una actitud hermenéutica frente a la crisis universal de 1929 en adelante. Las herramientas serían las mismas de sus años de aprendizaje; sólo el contexto sería otro. La hipótesis pía debe ser sustituida por una hipótesis hermenéutica.

Si hacia 1932 hubo un cambio en Montealegre, éste no fue por causa de religión, sino como una consecuencia de su propio pensamiento, que le sirvió de pauta para hacer una hermenéutica política de su tiempo. Desde las tesis de filosofía política e historia y sus polémicas de fines de la década del 900 es simple y sencillamente un hecho fáctico que Riva-Agüero era un pensador que veía los regímenes modernos desde su límite. Para comenzar, era monárquico y aborrecía el régimen republicano. Escribe por ejemplo al Marqués del Saltillo durante el régimen de Azaña:

---

<sup>150</sup> Cf. su folleto de apología a Mussolini *Dos estudios sobre Italia contemporánea*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1937, 54 pp.

<sup>151</sup> Cf. *Italia, Ginebra y las sanciones* (1935), en IRA, t. XI, pp. 201-204.



“Tengan cuidado con la república; si dura, aun con agrarios a lo Gil Robles, los deslizará de nuevo al mejicanismo salvaje. Ciento quince años de luctuosa experiencia y los montones de ruinas materiales y morales que aquí vemos, nos dan a los conservadores americanos el derecho de exhortar a nuestros hermanos mayores para que capitalicen pronto el resultado de elecciones providenciales. De otro modo, las seudo derechas sin instituciones que las amparen, se desgranán poco a poco... (etc.) esa ridícula peruanada”<sup>152</sup>.

En su juventud debe haber recibido, junto con las invectivas antijacobinas de Taine y Menéndez Pelayo, también la interpretación de la historia liberal que hoy reconocemos como el “metarrelato de la emancipación”. Es muy probable que haya recibido esta idea de la influencia universitaria conjunta de John Stuart Mill y de Alexis de Tocqueville. Debe haber creído entonces en una suerte de posición hermenéutica trágica, en la que la agenda reaccionaria está siempre camino de fracaso por el avance arrollador del progreso de la historia de la libertad (a la manera ilustrada) y en donde, por lo tanto, nada hay que hacer aparte de resignarse o rezar. Pero en 1929 llegó la crisis económica mundial, que podía leerse como una crisis del liberalismo. Esa crisis había originado la caída de su bienamada monarquía española, pero también había significado la aparatosa catástrofe del régimen de Leguía, el Oncenio, un proceso popular democratizador basado en ideas liberales. De buenas a primeras el maurrasianismo de su juventud parecía una opción viable universal; en contraste, el metarrelato de la emancipación liberal aparecía como una falsedad de la imaginación que se estrellaba contra el evento. Estamos ante lo que podemos llamar el “giro hermenéutico” de Montealegre. Los elementos del nacionalismo acumulados en la historia de su pensamiento adquirieron la dimensión de un evento global. El nacionalista y pesimista que había renunciado a la vida pública una década tenía motivos, tomados del evento, para regresar a la *praxis*. De pronto, se habría producido la “conculcación de 1789”<sup>153</sup>. “Por fin la reacción ha triunfado en todas las líneas”<sup>154</sup> —agrega en otro lugar—; “la

---

<sup>152</sup> *Carta del Marqués de Montealegre de Aulestia al Marqués del Saltillo del 6 de junio de 1934*, IRA t. XVIII, p. 285.

<sup>153</sup> Cf. *Origen, desarrollo e influencia del fascismo*, p. 18.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 2.

contrarrevolución anhelada” –y que antes parecía imposible- estaba al fin teniendo lugar como evento<sup>155</sup>.

Montealegre debió haber creído sinceramente durante los años de crisis del mundo liberal que se inician en 1929 que la experiencia histórica efectiva había demostrado la falsedad de las pretensiones metanarrativistas del liberalismo. El lenguaje de la reacción espiritualista de su etapa universitaria adquiriría una dimensión hermenéutica como transvaluación e inversión de la historia universal liberal, lo que significaba también su fragmentación en envíos diversos y, por ende, una oportunidad para un pensamiento radical de lo nacional. Se trataba de una experiencia histórica que destruía la idea misma de la emancipación; era el evento hermenéutico, la apertura de un nuevo evo histórico en que el pasado olvidado regresaba ontológicamente. Es sintomática la publicación de lecciones de historia peruana de un curso dictado en la Universidad Católica en 1937, cuyo examen detallado revelaría claramente una agenda de nacionalismo político, de consolidación del sentido histórico con los patrones de la psicología colectiva y la hermenéutica bergsoniana del 900<sup>156</sup>. Si confrontamos esta hipótesis con el lenguaje furibundo de los discursos (sólo uno de los cuales es el *Discurso de la Recoleta*) el conjunto de todas sus actitudes, su activismo frenético, su vuelco a escribir adquiere una justificación; el evento del fin del liberalismo estaría teniendo lugar. Después de una década de resignación, Montealegre comienza a ver en el liberalismo un cadáver que “yace hoy putrefacto” y sus doctrinas le parecen “un pútrido pantano”<sup>157</sup>; los discursos del marqués se refieren por estas fechas una y otra vez a la necesidad de corregir “los errores de nuestros tasabuelos” que habrían consistido, justamente, en el dogma del liberalismo en una metanarrativa de la emancipación y el “progreso” universales. De allí a escribir para Mussolini no había distancia. Pero también podemos confrontarlo con sus expresiones sobre la historia, que expone en términos de ciclos finitos<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Ibid., p. 3.

<sup>156</sup> Cfr. la secuencia de “Civilización tradicional peruana. Lecciones I a III”, en *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo V, # 33, 1937, pp. 410-437 en los números 34, 36 y 37 de la antedicha revista.

<sup>157</sup> Cf. la entrevista de Alfonso TEALDO, op. cit., p. 13.

<sup>158</sup> Sobre la relación entre contingencia, racionalidad e historia cf. “La historia y su enseñanza”, en *Afirmación del Perú*, t. II, pp. 205 y ss.

Durante el periodo inmediato a la crisis económica mundial Montealegre apoyó públicamente todas las expresiones locales de antiliberalismo y antibolchevismo. En el Perú fue protector del partido fascista Unión Revolucionaria, pero apoyó también a los procesos nacionalistas de otros países, sin importar las diferencias ideológicas; prestó así apoyo a la expansión imperial italiana en África, al gobierno nacional-socialista de Alemania y a la invasión japonesa a la China, entre otros fenómenos que abreviaremos por no ser relevantes para la exposición de conjunto del pensamiento político del marqués. En mérito de su activismo en la “reacción que triunfa en todas las líneas” fue galardonado a la vez sucesivamente por el Papa, el régimen del Canciller Hitler, el Caudillo de España y por el Emperador del Japón. Visitó este último país poco antes del estallido de la conflagración mundial para hacer propaganda a la causa de la reacción, en 1938<sup>159</sup>. Estos fenómenos ocurren entre el *Discurso de la Recoleta* y el final de la Guerra Civil Española (1936-1939)<sup>160</sup>. Es notorio que Montealegre no acertó en sus diagnósticos sobre la naturaleza de la historia y la comprensión de los fenómenos políticos derivados de la crisis económica de 1929. Antes de 1939 no estaba prevista la dictadura de Franco ni la derrota del nacionalismo europeo. El contingentismo, tal vez quepa recordar, trata acerca de la contingencia, no sobre la necesidad.

Hacia la década de 1940 Riva-Agüero resuelve recapitular sobre la concepción filosófica de la historia, en el contexto del carácter paradójico que tomaba la historia europea. Una prueba tangible de ello es su intervención como miembro fundador de la Sociedad Peruana de Filosofía en 1941<sup>161</sup> y la conferencia de historia de 1944 que ya hemos citado al tratar sobre la influencia permanente del irracionalismo de Nietzsche y su diagnóstico del mundo liberal<sup>162</sup>. Para el observador imparcial, es evidente que la militancia febril del marqués se reduce desde 1942, en que se hace manifiesto que la contrarrevolución universal iba a ser

---

<sup>159</sup> Cf. la respuesta de aceptación al embajador de Su Majestad Imperial del Japón en *Carta del Marqués de Montealegre al Embajador N. Fujimura del 30 de junio de 1938*, IRA, t. XVI, pp. 269-270.

<sup>160</sup> Sobre la Guerra Civil cf. Pierre HERICOURT, *Pourquoi Franco a vaincu*, Paris, Éditions Baudinière, 1939, 317 pp.

<sup>161</sup> Cf. la reseña redactada por Francisco MIROQUESADA y Víctor Andrés BELAUNDE, “Inauguración de la Sociedad Peruana de Filosofía”, en *Mercurio Peruano*, Año XVI, Vol. XXIII, # 171 (1941), pp. 307-344. El documento hace sin más notorio el grado de participación y las responsabilidades asumidas por Riva-Agüero entonces.

<sup>162</sup> Cf. José DE LA RIVA-AGÜERO, “Los estudios históricos y su valor formativo”, en *Revista de la Universidad Católica*, t. XIII, # 1, 1945, pp. 4-20.

aplastada por la fuerza conjunta de Stalin y la democracia norteamericana. A partir de entonces, con excepciones, se dedica al estudio erudito de la literatura francesa<sup>163</sup>. Por otra parte, el proceso español fue adverso a su interés, que era el restablecimiento en el trono de Don Alfonso XIII. Madrid se rinde ante la contrarrevolución en 1939 y las multitudes ovacionan al caudillo providencial de España. Es digno de nota que Riva-Agüero, que estaba en Europa durante la liberación, y que había contribuido públicamente de muchas maneras en el proceso (incluso con su dinero), se negara a asistir al desfile triunfal de las tropas nacionalistas. De hecho se rehusó a publicar nuevos ensayos reaccionarios y conferencias nacionalistas del periodo anterior que iban a constituir el tomo tercero de sus *Opúsculos*, y que dejó enteras en la reserva. Es interesante recordar que el primer tomo de esos *Opúsculos*, que llevaba en la portada los símbolos de la Falange, era –como ya sabemos– de 1937. Se contenía en el tomo faltante toda la documentación pública de homenaje a los intelectuales españoles nacionalistas y los contactos de la Falange. En lugar de ir a Madrid al desfile franquista el marqués se encerró en Suiza, en el país símbolo de toda la neutralidad europea posible. Era evidente que el desfile triunfal no le interesaba por una razón: sin el Rey el triunfo nacionalista no parecía el mismo. Es manifiesto también que Riva-Agüero hace más tímido su vínculo político y de amistad con la nobleza española que, casi sin excepciones, había dejado la causa del Rey para momento más oportuno. Don Alfonso XIII falleció en 1941, cuando Montealegre estaba ya en Lima. La derrota inevitable del III Imperio significaba, en el contexto del diagnóstico optimista del fin de la historia progresiva liberal, una demanda por resignación ante el abismo que por un momento pareció evitar el emerger del evento<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> En 1942 inicia la publicación de una serie de ensayos de ese tipo con “Algo de la antigua literatura francesa, de Ronsard a Malherbe”, en *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo X, # 2-3, 1942, pp. 91-122.

<sup>164</sup> Dice Luis Alberro Sánchez en referencia a este fenómeno, dando peculiarmente cruel contra los profesores de la Pontificia Universidad Católica del Perú de 1944: “Yo he asistido, en un país de los Andes, al siguiente proceso: Hasta el segundo año de la guerra mundial número 2, había un grupo de hombres ricos, blancos y “blanqueados”, algunos de abolengo virreinal, fervientes partidarios de la política represiva nazi-fascista, con todas sus consecuencias (...). El pueblo de aquel país estaba contra estos señores, identificándolos con Hitler. Después del ataque a Pearl Harbor y de la reunión de Cancilleres de Río de Janeiro, aquellos auténticos partidarios del nazismo (...) se convirtieron en oratorios, aunque no reales, corifeos de la Democracia”. La alusión al giro de la Generación del 900 –con la inconveniente exageración y desatino de Sánchez, que bien sabía que los novecentistas no eran partidarios de Hitler sino del nacionalismo en general o bien de Mussolini y Francisco Franco en particular– está fuera de dudas. Víctor Andrés Belaunde, después de años de una conocida simpatía por el Duce, sería pronto una figura emblemática de la ONU, institución de vigilancia mundial al servicio de la ideología de los vencedores, justamente, del susodicho “Duce”. Esta misma crítica,

Durante los años más terribles de la Segunda Guerra Mundial Montealegre regresó a Lima, donde pasaría sus últimos días. Su residencia de Chorrillos se había desplomado con el terremoto que sacudió Lima en 1940 y la casa señorial de los Ramírez de Arellano estaba también bastante dañada. Se trasladó el marqués a una habitación de la segunda planta del Hotel Bolívar, en la Plaza San Martín, con balcón a la calle, acompañado de un sirviente. El marqués de Lártiga se dedicó entonces no mucho a la política, sino a componer crítica literaria francesa. Posiblemente tuvo esa última práctica para distraerse del contexto internacional, pero también, entre otras razones, por ejemplo, por sus renovados vínculos con *l'Action Française* y sus amigos en ella. Una situación paradójica, pues hacia 1942, Maurras –junto con la Francia de Vichy– había pasado al servicio de Europa, de la Europa de Hitler, la Europa que estaba siendo destruida. Es una paradoja increíble que el último libro que Riva-Agüero imprimiera en vida fueran los *Ensayos de literatura francesa*<sup>165</sup>, un compendio de artículos sobre poesía de la época clásica de la literatura de Francia<sup>166</sup>. Hay que agregar: la favorita de Maurras.

Para una aproximación exclusivamente histórica al personaje, estamos ante la figura de un Cesare Papini o un Charles Maurras peruano, que es ambos. Detrás de su invalorable y compleja obra de ensayos y trabajo académico hay dos marcas básicas que definen su carácter: hombre de grandes intuiciones y luchas infernales con el absoluto, era del inestable y terrible carácter del primero, pero nacionalista reactivo militante y cultor del pasado como el otro; su vínculo con el infierno era también una bofetada angustiosa a las puertas del Cielo. Murió en 1944 partidario entonces, como buen espíritu trágico, del bando perdedor de la Segunda Guerra. Sus aliados de un par de años atrás lo traicionaban ante la inminente incomodidad que la prensa haría con los antiguos vencedores; sus amigos peruanos pactarían con el Enemigo, sus familiares habían muerto.

---

sin embargo, no podía haber sido sin honda malicia dirigida honestamente para Riva-Agüero (como de hecho sí lo estaba, de allí lo del “abolengo virreinal”). Cf. *¿Existe América Latina?* México, FCE, 1944, p. 51. Por lo demás, habría que revisar cuán partidarios “de la Democracia” eran esos mismos “antiimperialistas” compañeros de ruta de Sánchez desde 1928 hasta 1945.

<sup>165</sup> José DE LA RIVA-AGÜERO, *Estudios sobre literatura francesa*. Lima, Lumen, 1944, 162 pp.

<sup>166</sup> Aunque es de opinión diversa Aurelio Miro Quesada, cf. Aurelio MIRO QUESADA, “Prólogo”, en *Obras Completas de José de la Riva-Agüero*, IRA t. III, pp. XIV y ss.

Modernos, ignorantes, oportunistas, flato de los vaivenes del pasajero tráfigo del interés, los políticos ya lo habían olvidado en sus banquetes, lo habían excluido ya de las fotos. El 22 de septiembre de 1944 agonizaba Riva-Agüero; languidecía con medio cerebro muerto en un sillón del departamento 310 del Hotel Bolívar; había vivido allí casi desde el comienzo de la Gran Guerra en compañía de Everardo, el amanuense suizo, que dormía en el vecino departamento 309. Se reconciliaba con Dios y recibía el consuelo por los ayes de una repentina Lima multitudinaria en lágrimas: su Lima, una Lima española, opulenta y culta, estamental, poblada por condesas y marqueses, recamada de cupulinas y cruces y adornada de balcones de cedro cerrados por ventanas de rejilla moría de historia en su último rezo<sup>167</sup>. Tenso, solitario, sin parientes, desde la década de 1940 había acentuado síntomas de nerviosismo que procedían de su edad estudiantil, su muerte fue precedida por cuatro días de agonía, víctima de un mortífero derrame cerebral, sin duda el resultado de interpretaciones divergentes frente al destino de Europa y, por qué no decirlo, del Perú<sup>168</sup>. El Montealegre que vive, el que es objeto de anamnesis ahora, por cierto, habla siempre desde la hondura del tiempo.

---

<sup>167</sup> Para detalles del entierro, cf. VVAA, *Homenaje a Riva-Agüero*. Lima, IRA, 1955.

<sup>168</sup> Sobre la muerte de Montealegre nos remitimos al relato de Teodoro HAMPE, “La muerte y sus circunstancias: Los últimos días de José de la Riva-Agüero (1944)”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 85-109.

## **Capítulo II**

### **Reacción en La Recoleta**

#### **Hermenéutica política 1932-1935**

Es sabido que, en 1932, José de la Riva-Agüero, Marqués de Montealegre de Aulestia, afirmó de sí mismo formar parte de la corriente del pensamiento reaccionario; eligió para ello un acto público. Estaría rodeado en éste de lo más influyente de la sociedad peruana de su tiempo, sus compañeros del colegio. Se trataba del almuerzo anual por el aniversario del Colegio Recoleta, el 24 de setiembre de ese año, por lo que el texto se conoce como *Discurso de la Recoleta*<sup>169</sup>. Para la historiografía tradicional la confesión del Marqués de Montealegre es fundamentalmente una declaración expresa y pública de retorno a la fe católica. Es la postura de César Pacheco Vélez, por ejemplo, el prologador de la primera antología política de nuestro marqués, en 1960<sup>170</sup>. Se trata de un tópico de la historiografía que hace de esta obrilla de 8 páginas un panfleto religioso, de “retractación de errores”. Luego de una juventud liberal y anticlerical, Riva-Agüero volvería a través de este discurso al redil del catolicismo<sup>171</sup>. Pero se trata de una cuestión más de énfasis que de religión. El Discurso de la Recoleta era en realidad un manifiesto político. El texto de apariencia religiosa era el soporte narrativo de un discurso contrarrevolucionario cuyo contexto era la crisis del liberalismo capitalista mundial de los años 30’ y su acompañante, el nacionalismo, del que ese texto era adherente.

---

<sup>169</sup> En realidad hay más de uno de estos discursos en los almuerzos de exalumnos. El pie de imprenta del primer ejemplar en forma de folleto es *Un discurso notabilísimo del doctor José de la Riva-Agüero y Osma. Conmovedora retractación de un pensador peruano*, Madrid, Huelves y Cía, 1932, 19 pp. En Perú fue publicado primero en el diario *El Comercio* de la fecha, y luego reimpreso en el *Boletín Escolar Recoletano* de ese año, con otro tiraje en Puno; reimpreso para su circulación nacional en 1933, *Importante discurso del Sr. Dr. José de la Riva-Agüero y Osma*. Lima, Em. Ed. Excelsior, 1933, 15 pp. (incluye carta de Fray Domingo Vargas, Obispo de Huaraz). Reimpreso nuevamente por el autor en 1937 en *Por la verdad, la tradición y la patria*. Lima, t. I, pp. 371-378.

<sup>170</sup> Cf. César PACHECO, “Prólogo”, en José de la RIVA-AGÜERO; *Afirmación del Perú, fragmentos de un ideario*, Lima, PUCP, 1960, p. XXXIX.

<sup>171</sup> Cf. José Agustín DE LA PUENTE, “Riva-Agüero y nuestra época”, en *Mercurio Peruano*, Año XXIX, # 333, 1954, pp. 20-21.

El *Discurso de la Recoleta* contiene todos los rasgos de su posición política en una narrativa religiosa. Como ha notado José de la Puente, se califica de “jefe nato de la derecha ideológica”. Sostiene tres tesis básicas, 1. La primacía del espíritu sobre la materia, 2. El valor de la tradición y 3. El carácter orgánico de la sociedad. “En vista de lo primero es antimarxista; de lo segundo, antirrevolucionario; de lo tercero, antiliberal”<sup>172</sup>. Si en ese *Discurso* no hubiese confesado de manera tan escandalosa su reaccionarismo, Luis Alberto Sánchez, (1900-1994), quien había sido su discípulo y amigo hasta justamente esa época, en que se distanciaron para siempre, se habría encargado de recordárselo así a la posteridad<sup>173</sup>.

Como está en efecto escrito, el *Discurso de la Recoleta* se articula narrativamente como la confesión de un penitente, como una “retractación de errores” en materia de religión. Pero no debe perderse de vista que en 1932 las conversiones religiosas tenían siempre un significado político. No eran meras conversiones. De manera más expresa, la “retractación de errores” implica una escenografía política en que los errores no son pecados, sino errores de opinión. Más específicamente, son errores “liberales”, equivocaciones relativas al pensamiento político. La manifiesta adhesión de Riva-Agüero al “catolicismo” debe ser tomada, entonces, como una pista relativa a la concepción de la racionalidad práctica y no a la religión. De hecho, “catolicismo” indica allí más un programa de comportamiento político o una ideología que la religión de los templos. Montealegre usa en el texto el concepto “catolicismo” para expresar un “sistema”, en un sentido que procede claramente de la teología política del escritor y político reaccionario español Juan Donoso Cortés (1809-1853)<sup>174</sup>. Donoso es la referencia hermenéutica guía de la lectura del texto; es manifiesto que la hechura del *Discurso* remite al célebre *Discurso de la dictadura* de éste último (1850). Bajo esta clave, la idea de confesar el “catolicismo” involucra el rechazo del

---

<sup>172</sup> Cf. *ibid*, p. 11.

<sup>173</sup> Cf. *Conservador no, reaccionario sí, ensayo heterodoxo sobre José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre y Aulestía (sic), seguido de su correspondencia con el autor*. Lima, Mosca Azul, 1985, 115 pp. También en Luis Alberto SÁNCHEZ, “Cómo conocía Riva-Agüero”, en *Nueva Corónica* (Lima) # 1, 1963, pp. 9-32.

<sup>174</sup> Como introducción general cf. Eduardo HERNANDO NIETO, *Pensando Peligrosamente. El pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Lima, PUCP, cap. IV; también R. A. HERRERA, *Donoso Cortés. Cassandra of the Age*. Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, 145 pp.



“liberalismo” y, junto a ello, una agenda política muy interesante: Ajusta el presunto retorno a la religión a los criterios de “corrección política” católica que había impuesto la Iglesia en la época de Donoso, en este caso, la referencia recae sobre el *Syllabus* “de errores antiliberales” impreso el siglo XIX por el Beato Papa Pío IX<sup>175</sup>.

En la perspectiva señalada, declararse católico en 1932 en términos donosianos equivalía a *haber rechazado ser* políticamente liberal. Si Montealegre se consagra a sí mismo con ella como fiel católico se define, entonces, como antiliberal doctrinario. Así lo habían entendido sus contemporáneos, la clase de contraliberal que era la usanza esperar en la Roma de esa fecha<sup>176</sup>. Una extraordinaria acritud de la prosa, una estruendosa atmósfera de exageración (¿apegarse al *Syllabus* de Pío IX en 1932?) nos permitirán sostener la idea general de que, antes que una manifestación de fe, se trata de un paso político, con pistas hermenéuticas de una estrategia para otra cosa.

El texto que comentamos es conocido en la historiografía corriente como el *Discurso de la Recoleta*, que en adelante llamaremos simplemente el *Discurso*. Hay dos claves iniciales fundamentales para interpretar el significado social y conceptual del *Discurso*. Una es su contexto más inmediato, La Recoleta y lo que ésta representaba en la época del *Discurso*. La segunda es la forma de su composición, la retórica parlamentaria en el estilo del español Emilio Castelar, a quien admiraba<sup>177</sup>. Nunca estos factores han sido considerados en cuenta en las interpretaciones del texto, que se lo han tomado a la letra como una confesión meramente religiosa. Este punto de partida nos va a permitir luego rastrear buena parte del significado historial del texto sobre la base de una hermenéutica política que explique con más precisión la dimensión antiliberal del documento, para lo que habremos de remitirnos a

---

<sup>175</sup> Cf. el documento y su recepción en el siglo XIX en l'Abbé PELAGE, *La bulle Quanta cura et la civilisation moderne ou Le Pape, les évêques, les gouvernements et la raison*, Paris, Garnier, 1865, p. 14.

<sup>176</sup> Para las citas de las obras de Riva-Agüero vamos a seguir un orden canónico. En vista de que la mayor parte de su obra está incluida en los once volúmenes que publicara a lo largo de una década el Instituto Riva-Agüero (IRA), las referencias indicarán cuando sea el caso el nombre de la edición, IRA, el tomo, en números romanos, y la página o páginas correspondientes en arábigos, en ese orden. Lo mismo es para la correspondencia, que va con una numeración correlativa a partir del tomo XII y que, hasta la fecha, se halla aún incompleta. Sólo ocasionalmente ya haremos las citas en los textos originales y algunas veces, por razones prácticas, se hará en referencia a la obra abreviada del autor impresa en 1960 en dos volúmenes, *Afirmación del Perú*. En un período cercano a este discurso, en 1934, Montealegre recuerda que este *Syllabus* es aún vigente. Cf. *En el Centro de la Juventud Católica*, IRA t. X, p. 230.

<sup>177</sup> Cf. *Carácter de la literatura*, IRA t. I, p. 239.

otros dos discursos cercanos en el tiempo, de 1934 y 1935. Pasemos pues, a tratar estos factores previos antes de aventurarnos más allá.

### **El *Discurso* y La Recoleta**

El *Discurso* fue dictado por Montealegre en la celebración del aniversario de la fundación de su colegio, el colegio francés para varones de La Recoleta, de los padres de los Sagrados Corazones. Ese colegio tenía ya una sucursal femenina que estaba en funcionamiento desde mediados del siglo XIX, traída al país bajo el régimen clerical del Padre Bartolomé Herrera. Desde el punto de vista de las significaciones sociales, este colegio de varones fue abierto en 1896 en finisecular reemplazo del Colegio de San Carlos. Este colegio último había sido célebre bajo la administración del mismo Herrera desde 1842, quien había puesto en marcha allí un proyecto de educación política con una orientación veladamente monárquica y ultramonata destinada a las élites. Era el mismo Herrera que había traído a las monjas de los Sagrados Corazones en 1856; como rector de la institución desde 1842, puede decirse que inició allí una tradición conservadora de pensamiento político local que perviviría hasta el siglo XX<sup>178</sup>. Durante décadas, San Carlos fue la trinchera contrailustrada de la educación política, pero terminó siendo cerrado a fines del siglo XIX, por presión de los liberales, con el pretexto de utilizar su local para trasladar allí la Universidad de San Marcos, que cedió a su vez su local al Congreso. Para los usuarios del colegio, esto generó un vacío en la formación contestataria al programa liberal. El colegio peruano de Herrera sería reemplazado por otro de igual perfil y nadie como los Sagrados Corazones para ese propósito. Los padres que regirían el nuevo colegio para varones eran entonces el foco de la reacción francesa y europea; había sido bajo su auspicio que había recibido el insigne miembro de la nobleza limeña su inicial formación académica “antiliberal” en el sentido de los “sistemas” de Donoso Cortés<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> Cf. Ricardo CUBAS, “Una visión católica de la historia del Perú. El pensamiento y la labor peruanista de Bartolomé Herrera”, en VV AA, *Raíces católicas del Perú*. Lima, Vida y Espiritualidad, 2001, pp. 109-163.

<sup>179</sup> Para el tema, “Discurso por el cincuentenario del Colegio Recoleta”, tomado de *Afirmación del Perú*, t. II, pp. 232 y ss.

Continuemos con el colegio de La Recoleta, el colegio francés de la Lima del 900. Desde el punto de vista narrativo, es análogo a lo que el colegio de jesuitas de La Flèche para Descartes en el *Discurso del Método* y es notorio que hay un juego de alusión retórica en ese sentido. En la actualidad existe aún el colegio de Montealegre, que pertenece como entonces a la Congregación de los Sagrados Corazones. Ha cambiado de local, sin embargo; no es más parte de la Lima virreynal, en la esquina de la Recoleta de los dominicos al fondo de la calle de Amargura, domicilio que fuera del Padre Diego de Hojeda; su secular terreno es hoy una ruinosa playa de estacionamiento, empalizado de derrumbe. Las instalaciones del colegio actual se hallan situadas en la burguesa y moderna zona de Monterrico, al frente de un centro comercial de estilo florido (esto es, del Estado de Florida). En frente se encuentra el café americano personalizado *Starbucks*. No se ven más las blancas sotanas con los corazones de Jesús y María bordados en los pechos de los clérigos ni hay ya padres de barba angélica que hablen francés en los ratos libres del latín del culto. Por lo demás, no debemos asociar La Recoleta de 1932 con el colegio actual, que es liberacionista, posmoderno y de vanguardia, con todo lo que de fascinante que eso pueda ser, pues la ideología política de la escuela de Montealegre se le parecía a la de la nueva como el agua al aceite<sup>180</sup>. El colegio francés del siglo XIX era un colegio de vanguardia, sí, pero de la vanguardia divina de la reacción política y religiosa francesa; un colegio contrarrevolucionario y ultramontano cuya agenda educativa era reparar -como aclara el propio marqués en 1943- los “crímenes de la Revolución Francesa”<sup>181</sup>.

Debe saberse que la Congregación de los Sagrados Corazones fue creada por el Padre Joseph Coudrin durante los horrores de la Gran Revolución para la resistencia religiosa general contra la Europa revolucionaria<sup>182</sup>. Con ese antecedente, La Recoleta no podía menos que enseñar el fiero credo contrailustrado de la atmósfera estudiantil que

---

<sup>180</sup> Ya para fecha tan temprana como 1956, se habla ya del Colegio Recoleta de Montealegre como una escuela liberal. Se trata sin duda de un disparate chauvinista. Dice al respecto el recoletano Raúl Porras: “José de la Riva-Agüero y Osma (...). Educado en el Colegio francés de la Recoleta absorbió las doctrinas democráticas y liberales”. ¡Liberales y democráticas! ¡De la Recoleta! Se trata manifiestamente de un despropósito sin sentido que lo único que revela es lo interesada que puede ser la memoria de alguien tan notable como el recoletano -y liberal- Porras. Cf. Porras, op. cit., p. 10.

<sup>181</sup> Dice Montealegre mismo de su colegio que: “¿Qué eran y son en el fondo estos Padres de Picpus (...)? Son los fundadores desde el día de Navidad de 1800, para expreso desagravio de los crímenes de la Revolución Francesa y para la adoración perpetua del Santísimo Sacramento”. Cf. *Discurso por el cincuentenario*, pp. 233-238.

<sup>182</sup> Ibidem.

Montealegre reseña para sus años escolares en Lima; de acuerdo con el propio marqués, en el programa escolar la lectura de los clásicos se intercalaba entonces con la de los historiadores y pensadores sociales de la Restauración, la reacción y el programa escolar vigente bajo el Emperador católico Napoleón III (para el 900, por cierto, con apenas treinta años de destronado)<sup>183</sup>. En el texto del *Discurso*, y casi en un retrato de sí mismo, Montealegre describe al fundador de la Congregación, el Padre Joseph Coudrin como “el perseguido de los jacobinos y Napoleón”; afirma del fundador de la congregación: “El Padre Coudrin era el papista acérrimo, azote de herejes y cismáticos”<sup>184</sup>. Sin duda, hay en este texto una clave de identificación especular con el fundador de los Sagrados Corazones y una intención topológica de asegurarse un lugar junto a los (tal vez excesivamente adornados) clérigos reaccionarios de su escuela. Hay dibujado aquí un paisaje de ultramontanismo que resulta, sin embargo, más retórico que papista; a pesar de su pomposa rotundidad, en realidad sirve sólo de marco escenográfico para situar el fondo de la argumentación que, desde el punto de vista del estilo -como vamos a ver- era a su vez una analogía invertida del *Discurso* de Descartes. Desde este último punto de vista es difícil negar que se trataba de una transpropiación distorsionadora del significado retórico del *Discurso del Método*. Se trata de que el colegio le habría proporcionado una formación conceptual que, por su papismo acérrimo, calificaba positivamente lo que de reprochable llevara él consigo mismo, en lo investigado y leído por su cuenta en su casa. Y de eso se trataba, precisamente; de aparecer irreprochable y papista ante su culto auditorio recoletano a pesar del contexto y las fuentes heterodoxas que iban acompañadas de la ya bastante dramática apropiación literaria del *Discurso* de Descartes.

Es porque nadie lo ha observado hasta ahora que es importante subrayar la manifiesta intención retórica de Montealegre de darle a la estructura de su texto una semejanza con el famoso *Discurso del Método* de Descartes (1637). El texto del fundador de la modernidad – como el de Montealegre- contiene una sección biográfica relativa al colegio, los estudios escolares, la evaluación y el rechazo de lo aprendido en la edad de la razón. Por otro lado,

---

<sup>183</sup> Como da testimonio de ello el propio Montealegre. Cf. José DE LA RIVA-AÜERO, “Discurso en el cincuentenario del Colegio de La Recoleta”, en *Boletín Escolar Recoletano* (Lima), noviembre-diciembre, 1943, pp. 58-62. El texto está reproducido en el apéndice documental de la tesis de García Corrochano de 1994, a quien debo un ejemplar de su obra.

<sup>184</sup> *Discurso por el cincuentenario*, p. 232.

el texto más importante de Descartes, escrito en forma de manifiesto cuasi forense era por entonces -por un comprensible equívoco histórico- reconocido como el manifiesto del padre de la Modernidad y, más aún, del proyecto normativo de la Ilustración<sup>185</sup>; desde la Revolución, Descartes se había ido convirtiendo en una figura que llegaba (desde la religión) a la razón a través de la duda; para la historiografía postrevolucionaria, el valor de la duda se había exagerado, al extremo de tomársela como un método, incluso como el método mismo del *Discurso del Método*. La historia escolar que contiene el texto de Descartes había adquirido la fama (que recoge en la actualidad) de ser una autobiografía emancipatoria<sup>186</sup>. El *Discurso* de Riva-Agüero, pues, habría de ser su versión de cabeza, la inversión hermenéutica de lo que Descartes quiso significar<sup>187</sup>. Allí donde Descartes había fundado –como veremos más adelante- Montealegre habría de hacer un entierro. Como el de Descartes, el *Discurso* de Riva-Agüero parte de la remembranza de su colegio religioso, de la descripción y su alejamiento de las doctrinas aprendidas y del extraño itinerario intelectual que lo vuelca a reconocer la existencia de Dios. El *Discurso de la Recoleta* es en este sentido una narrativa de la inversión ideológica del *Discurso del Método*. Está redactado como el de Descartes: Con una retórica que enfatiza la topología escolar como escenario de un drama; como una narración biográfica en primera persona, el *Discurso* intenta ser el relato de una transpropiación literaria de la modernidad subvertida. En general, el texto da la apariencia de un itinerario de extravío y regreso, de regreso a la casa paterna, con el consiguiente abrazo y cena para el prodigo; a diferencia del Descartes cuya educación escolar llena de dudas lo ayuda a descubrir a Dios fuera de ella –libre, por tanto, de la urgencia evangélica de regresar-, el relato transpropiado indica que lo enseñado en el colegio era bastante mejor que cualquier cosa que Montealegre hubiera pensado por su cuenta. Retórica, fundamentalmente retórica. Todo esto, como veremos, es sin embargo más parte de una reconstrucción escenográfica que el significado efectivo del documento.

---

<sup>185</sup> En la tradición francesa católica de fines del siglo XIX, que es la de la educación de Montealegre, vale referir el diccionario de filosofía que hacía de manual de época. Cf. Élie BANC, “Descartes”, en *Dictionnaire de Philosophie Ancienne, Moderne et Contemporaine*, Paris, P. Lethielleux, 1906, especialmente pp. 385, 390.

<sup>186</sup> Cf. por ejemplo la reciente biografía de Richard WATSON, *Descartes, el filósofo de la luz*. Barcelona, Vergara, 2003 (2002), 347 pp.

<sup>187</sup> Cf. por ejemplo en el manual de Rudolf Eucken, innumerables veces reimpreso en alemán, francés y español y que es tanto una introducción a los problemas filosóficos vigentes en la época como un manifiesto del “espiritualismo”; es un curioso ingreso para los presupuestos conceptuales y las imágenes culturales de la época de Riva-Agüero. Sobre Descartes y su presunto rol decisivo como fundador de la “Ilustración” (!!!), cf. *Grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Daniel Jorro, 1912, pp. 173, 225.

Descartes al revés: En todo caso, lo primero que hay que tomar en cuenta es su extraordinaria exageración de los énfasis, el del colegio, de este asunto de la reacción infantil y lo reaccionario de la formación escolar, todo lo cual es más bien parafernalia y pompa para algo que verdaderamente sí cuenta: redibujar el contexto del pensamiento político al que Montealegre desea orientar a su público.

En efecto. Si la clave escolar se tomara a la letra, buena parte del efecto del texto perdería su significado. El hecho es que, para 1932, todo el mundo sabía ya en Lima (y en Europa) que Riva-Agüero se había ido convirtiendo, desde mediados de la década de 1920, en un partidario de la reacción ligada al ultramontanismo religioso. En realidad ya era bastante reaccionario desde 1922, fecha en que fijó su residencia en la Roma de los Papas y era, como sus amigos generacionales Francisco y Ventura García Calderón, empático con el régimen de Benito Mussolini. Es una cuestión biográfica su paso a la interpretación política del catolicismo, que parece acentuarse o definirse después de 1926, el año de la muerte de su madre. Para 1928 el catolicismo de Riva-Agüero era casi descarado: en Italia lo tenemos de anfitrión de misas, novenas y rosarios. Para 1928, por ejemplo, era ya conspicuo Presidente de la Asociación Pía de Nuestra Señora de Guadalupe, en Roma, en calidad de Marqués de Montealegre de Aulestia, que era como Riva-Agüero se hacía llamar desde la recepción del título heredado de su madre en 1926<sup>188</sup>.

El catolicismo político -y su adhesión a la causa reaccionaria con él- no era ninguna novedad ni ningún secreto para nadie a fines de la década de 1920. En su juventud universitaria y en general en todo el periodo anterior a 1930 Montealegre había pasado ante la opinión pública peruana como un liberal algo conservador y nunca como un hombre religioso. Como veremos más en los capítulos IV y V, esa suposición deber ser matizada bastante para poder ser tomada por cierta en términos conceptuales. Bástenos por ahora decir que desde mediados de la década de 1920, el marqués autoritario y de dominante carácter, seguía la ruta manifiesta de otros insignes “liberales” de su vida universitaria, la

---

<sup>188</sup> Cf. Marchese di Montealegre d’Aulestia, “Brevi cenni sul culto della Vergine di Guadalupe nel Perú”, en *Ricordo dell’VIII Centenario della riedificazione della Basilica Romana di S. Nicola in Carcere*. Roma, Pia Associazione di S. Nicola de Bari, 1929, t. II, p. 40. Firmado al pie: “Presidente della Unione di N. S. di Guadalupe in Roma”.

Generación del 900, Lima era consciente de que con los del 900 se trataba no sólo de un grupo generacional sanmarquino, sino también –y aún más socialmente- de un grupo de *recoletanos*<sup>189</sup>. Veamos el expediente de los exalumnos del Colegio de los Sagrados Corazones: algunos de ellos eran partidarios de la monarquía o al menos simpáticos con ella como (notoriamente) el Francisco García Calderón anterior a la Primera Guerra Mundial, su hermano Ventura o el propio marqués; otros lo eran de la dictadura o del gobierno fuerte, como el entonces ya declinante Francisco García Calderón y su hermano Ventura. En Francia ambos frecuentaban el círculo de los monarquistas franceses. Notoriamente, Ventura es célebre por haber contribuido en la impresión del conocido volumen autoritarista *Cesarismo Democrático* de Laureano Vallenilla Lanz<sup>190</sup>; varios novecentistas o cercanos terminaron hacia los 20' y 30' como aliados de los nuevos regímenes autoritarios de Europa. Mussolini<sup>191</sup> fue el caso de Francisco y Riva-Agüero<sup>192</sup>; los más, hacia 1932, eran aliados más o menos encubiertos o descarados del fascismo italiano. La referencia al colegio, pues, abría un abanico hermenéutico bastante complicado. El colegio era un *topos* de los derroteros de la aplicación del pensamiento reaccionario.

De hecho, el contexto empático y de adhesión militante de los recoletanos del 900 por posturas teórica y prácticamente reaccionarias no pasaba por alto ante el auditorio culto de la Lima de la década de 1920; estaba lejos de ser una cosa europea. No mucho antes de la fecha del *Discurso*, José Carlos Mariátegui ya había intentado “alertar” a la Lima que entraba a la década de 1930 del endurecimiento del marqués y de su acercamiento a la reacción como una amenaza, bajo una advertencia y con un juicio algo apresurado de sus obras<sup>193</sup>. Hecho grave, pues se refiere a la reacción europea, aliada real y no literaria de los movimientos nacionalistas que restauraban la monarquía o apoyaban regímenes pretorianos

<sup>189</sup> En este sentido, es interesante confrontar las posiciones diversas de sus representantes más fundamentales. Antonio PEÑA, “José de la Riva-Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaunde, visión y propuesta conservadora”, en Alberto ADRIANZÉN (ed.), *Pensamiento político peruano*, Lima, DESCO, 1987, pp. 135-150.

<sup>190</sup> Sobre el libro de Laureano Vallenilla Lanz cf. *Carta de Ventura García Calderón*, s/f (1917), IRA, t. XVI p. 772-773.

<sup>191</sup> Cf. José Ignacio LÓPEZ SORIA, *El pensamiento fascista*, Lima, Mosca Azul, 1981, 254 pp.

<sup>192</sup> Reimpreso como libro en *Dos estudios sobre Italia contemporánea*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1937, 54 pp.

<sup>193</sup> Cf. sobre la crítica de prensa de Mariátegui contra nuestro marqués el estudio de Luis LOAYZA, *Sobre el Novecientos*. Lima, Mosca Azul, 1990, pp. 81 y ss. Cf. José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta, 1928, pp. 170-172.

de excepción en la mitad del Continente Viejo; a nuestro juicio esto motivó además que el notable periodista socialdemócrata dedicara sendos artículos para combatir a ese movimiento. Si bien el monarquismo estaba lejos de ser una excentricidad en Europa, la postura favorable a la monarquía era en el Perú una verdadera rareza, al menos una rareza intelectual. En sí mismo, sin el respaldo efectivo para el movimiento reaccionario de parte del peruano más insigne de su tiempo (y estamos hablando de Riva-Agüero), los artículos del periodista de izquierda habrían carecido de todo interés para sus lectores<sup>194</sup>. La “retractación” de 1932, en este sentido genérico, ya que no era ninguna cosa nueva, dice más del carácter del personaje que de su evolución personal. No hay tal cosa como una “confesión”. No se confiesa lo conocido y sabido. Ante un auditorio de recoletanos, en una alta sociedad más bien pequeña que grande, el *Discurso* bien poco podía expresar novedades religiosas. Eran otras las novedades, sin duda. Mariátegui lo había comprendido bien.

### **Retórica castelariana**

Encajar el *Discurso* como una “confesión” religiosa es una molestia hermenéutica para el historiador del pensamiento político, pues lo conduce a pensar, en la clave retórica del texto, de un vuelco intelectual, de una conversión radical y terrible, de un evento irruptor que escinde al autor en un “antes” y un “después”. En esta clave -que marca la ruta contrailustrada del documento- el marqués habría sido “antes” un liberal modernista y “después” de este acto, por contraste, se habría adherido al catolicismo; después sería “hoy”, o sea, 1932. Esto querría decir que sus obras más significativas, que sabemos corresponden a 1905, 1910 y 1916, habrían sido producto del trabajo intelectual de un conservadore liberal y que, de ahora en adelante, cabía esperar las de un reaccionario ultramontano. Pero se trata de un recurso literario, que no debe tomarse a la letra. Aún más: Es un recurso que implica una transpropiación ambivalente, esto es, tomar un motivo en un sentido fuerte para luego transferirlo a un contexto en que la significación principal es

---

<sup>194</sup> Compilados (inexplicablemente) en José Carlos MARIÁTEGUI, *Defensa del marxismo*, Lima, Amauta, 1987.



desconstruída y reinterpretada; incluso invertida. O sea: no hay que tomarse a la letra que sea una confesión religiosa, ni tampoco lo de “antes” y “después” ni, en general, ninguna de las referencias dramáticas, sobre todo si están enfatizadas. El énfasis, en realidad, es de un efecto escénico típico, de recrear un ambiente, unos personajes, un clima hermenéutico, para indicar algo que no pertenece al clima original. Es un estilo amanerado, altamente teatral, con referencias a Descartes y su colegio reaccionario como topología para una inversión hermenéutica. No debe escaparnos que se trata de una estrategia retórica propia del alegato político parlamentario (o con pretensiones de serlo), que es el género literario al que debe remitirse el *Discurso* del año 1932. Hoy sabemos que el amaneramiento histriónico para los discursos fue tomado de la retórica forense y parlamentaria española que lo había nutrido en su juventud, en particular con el modelo de Emilio Castelar<sup>195</sup>, como confirma una casual confesión del propio marqués<sup>196</sup>. Castelar había sido, como Donoso, un extraordinario orador parlamentario, y su obra era objeto del aprecio tanto de Montealegre<sup>197</sup>. Hay testimonio de su interés por la forma retórica de los discursos de Donoso Cortés<sup>198</sup>, pero era Castelar el ejemplo admitido y reconocido.

En realidad, a Riva-Agüero le fascinaba la retórica como tal, la retórica en sí misma. Hacía gala de ella siempre que tenía ocasión<sup>199</sup>. Respecto de la retórica de Castelar, ésta se caracteriza por enormes énfasis dramáticos, excesivos, y una grandilocuencia (no necesariamente inútil) en la argumentación. El cultivo peculiar de este lenguaje en Montealegre ha sido puesto de relieve suficientemente ya en todo lo que vale la pena por Luis Loayza, a cuyos estudios remitimos<sup>200</sup>. Por cierto, la fascinación por la forma castelariana explica la multitud de escritos en forma de “discurso” que pueblan su obra, todos igualmente histriónicos, grandilocuentes y repletos de epítetos fulminantes. Por lo demás, de faltar esta clave, el texto mismo nos orienta para sostener estos asertos. Y esto

<sup>195</sup> Remitimos a una compilación del siglo XIX, Emilio CASTELAR, *Discursos parlamentarios y políticos de Emilio Castelar en la Restauración*. Madrid, Librerías de A. de San Martín, s/f, 4 t.

<sup>196</sup> Cf. para la referencia al influjo retórico de Emilio Castelar en la entrevista de Alfonso Tealdo a Riva-Agüero “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente”, en *Turismo* (Lima), julio de 1941, Año VI, # 62, p. 13. Cf. BELAUNDE, op. cit., loc. cit.

<sup>197</sup> Cf. *Carácter de la literatura*, IRA t. I, pp. 238-239.

<sup>198</sup> Cf. Ventura GARCÍA CALDERÓN, *Nosotros*, París, Casa Editorial Garniers y hermanos, 1946 (1936), p. 18.

<sup>199</sup> “Prólogo”, en José DE LA RIVA-AGÜERO, *Paisajes Peruanos* (Selección y Prólogo de Raúl Porras Barrenechea), Lima, Patronato del Libro Peruano, p. 10.

<sup>200</sup> Para la deuda con la retórica forense y parlamentaria, en particular de Emilio Castelar y los liberales españoles de la era cristina, cf. LOAYZA, op. cit., pp. 20-21, 25 y ss.

nos permite, a su vez, remontarnos del anecdotario religioso de Montealegre a sus ideas filosóficas. El estilo del *Discurso* puede rastrearse sin dificultad en cualquier obra del mismo género desde 1905. Como Descartes, Montealegre podía expresar también su simpatía –y su gratitud- por haber estudiado en el colegio las útiles materias de “la elocuencia” y “la poesía”<sup>201</sup>.

La influencia de Emilio Castelar habla del tipo de recursos expresivos del marqués en textos que están pensados para un auditorio. Es fundamental subrayar que el estilo del texto no es sólo el de una pieza de grandilocuencia; debe estar dirigido a convencer, y su uso pensado va acompañado de la gestualidad propia de un discurso en público. Esto nos permite sospechar también que la exageración no le es materia extraña. En realidad hay un tono griteril y casi gestual que obedece a la forma específica del género literario castelariano por antonomasia, el discurso oratorio parlamentario, que Riva-Agüero cultivaba desde muy joven y que -como ocurre con los políticos- conduce a una exageración histriónica, deliberada y grandiosa. Un detalle fácil de perderse en el largo plazo, más aún en ausencia física de un auditorio y de la persona que gesticula. La grandilocuencia en el lenguaje -y en particular en el lenguaje de los discursos- era un rasgo de su prosa a todas luces evidente para sus contemporáneos desde los discursos universitarios de su juventud. Como anota su compañero de clases Víctor Andrés Belaunde, en San Marcos la influencia de Castelar era manifiesta<sup>202</sup>. Pedro Benvenuto, discípulo predilecto de Riva-Agüero y su hombre de confianza en tiempo posterior, anota en una semblanza de su carácter, en 1954: “Adivinábase por las de Riva-Agüero las calidades todas del orador si no se supieran. Son, en efecto, caracteres de la oratoria, como habilidad de rica soltura elocutiva, como actitud -con cierto nacido imperio- el empaque y reciedumbre para decir las cosas, como recursos la viveza dialéctica y el irónico repente (...) como fines el magisterio y la polémica”<sup>203</sup>. Es interesante subrayar esto de “Si no se

---

<sup>201</sup> Cf. René DESCARTES, *Discours de la Méthode* (1637), AT VI, p. 5 l. 30. Cf. el comentario de Étienne GILSON, *René Descartes, Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, Paris, Vrin, 1939, pp. 113-114.

<sup>202</sup> El estilo parlamentario era al parecer bastante marcado en la retórica del marqués para quienes lo oían disertar. Cf. Víctor Andrés BELAUNDE, “San Carlos a comienzos del siglo”, en *Trayectoria y Destino. Memorias completas* (Estudio preliminar de César Pacheco Vélez). Lima, Ediciones de Ediventas, 1967, t. I, p. 278.

<sup>203</sup> Pedro BENVENUTTO, “Semblanzas de Riva Agüero”, en *Mercurio Peruano*, Año XXIC, Vol. XXV, # 333, 1954, p. 894.

supieran”: para 1954 Montealegre sólo llevaba una década de muerto; había aún una generación entera en la que todo el mundo recordaba lo extremosamente castelariana y retórica que podía ser su prosa del género discurso<sup>204</sup>; de hecho, Benvenuto estaba justificando a Montealegre frente a una semblanza de Luis Felipe Alarco, entonces recientemente impresa y que parece haber sido una ponencia de la Sociedad Peruana de Filosofía. Alarco, a causa de la misma retórica castelariana aún viva en el recuerdo de los contemporáneos, lanzaba al marqués el anatema de un presunto carácter antisocial y nervioso, explicando el “empaque”, el “irónico repente” y el “cierto nacido imperio” como un producto de su –Alarco *dixit*- “fanatismo” religioso<sup>205</sup>.

El estilo de Montealegre, oratorio, forense, retórico, ampuloso, parlamentario y -como no podía ser de otra manera- grandilocuente y terrible, no expresa necesariamente el frío -y tal vez poco persuasivo- contenido de la clase magistral o la lectura filosófica. Se puede rastrear ese estilo ampuloso en todos los artículos de prensa o los discursos transcritos del autor desde su más tierna juventud. El autor del *Discurso* transpropiado de Descartes podía dejarnos esperar uno que otro “irónico repente” en haras de “la polémica”. “La polémica” - parecía decir Benvenuto- no hay que tomársela tan a la tremenda. Riva-Agüero había acudido a ella desde chico para toda clase de usos, casi ninguno de los cuales tenía nada que ver con la reacción política o el ultramontanismo y –es deber agregar- tampoco con ningún fanatismo. Hay que precaverse de la fiereza aparente de la pluma.

### **Apelando a los teólogos**

Como es notorio, el texto de 1932 es una apelación narrativa, un alegato judicial en favor de la reacción bajo la figura invertida de una autobiografía escolar. Ya sabemos que lo es con una clave exagerada, ampulosa y excesiva. Agreguemos ahora que es de manera

---

<sup>204</sup> Cf. por ejemplo, José DE LA PUENTE, “José de la Riva-Agüero y nuestra época.”, en *Mercurio Peruano*, Año XXIX, # 333, 1955, pp. 3-24.

<sup>205</sup> Sin duda Benvenuto tiene presente la remembranza del carácter de Montealegre entonces recién publicada por la Sociedad Peruana de Filosofía, de la que nuestro autor fue miembro fundador, impresa poco antes por Luis Felipe Alarco, explicando las razones que lo hacen tan “impopular”. Cf. Luis Felipe ALARCO, “José de la Riva Agüero”, en Luis Felipe ALARCO, *Pensadores Peruanos*. Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1952 (1951), pp. 75-93, especialmente pp. 80-83. Sobre el “fanatismo”, *ibid*, p. 86.

deliberada una apelación atroz e innecesariamente retardataria. Se trata de remitir al colegio, para situar a éste a su vez a una cronología de la contrarrevolución. No a la Lima de fines del siglo XIX, sino al París de fines del siglo XVIII. Como hemos observado, es notorio que el marqués, por recurso al fundador de la Congregación, crea una escenografía arcaica para su colegio: desde La Recoleta, trataba de emparentar la historia intelectual de sus propios presupuestos filosóficos con el programa más opuesto posible a 1789. Estamos ante una remisión maistrina, apocalíptica, cuya retórica hay por ello que rastrear en un autor que pronto citará el propio marqués: El Conde Joseph de Maistre. Pero, ¿quién es este de Maistre? Se trata de un eximio representante del pensamiento político de la reacción religiosa del siglo XIX, junto con el Vizconde de Bonald y Edmund Burke, uno de los primeros en observar los aspectos más sombríos de la modernidad política. La tradición de pensamiento político liberal suele encontrar en este Conde nacido en Saboya al más calificado antecedente del fascismo<sup>206</sup>. Como reaccionario religioso, el suyo es el más importante pensador ultramontano y fundador en teoría política de lo que la historiografía conoce como “La Escuela Teológica”<sup>207</sup>. Pronto los sacerdotes de los Sagrados Corazones, gracias al énfasis castelariano, devienen clérigos contrarrevolucionarios de la Vendée.

Dentro de la clave castelariana que hemos indicado, el procedimiento es diseñar un discurso topológico en el origen (de la modernidad política) que actualizara el margen del presente en el terreno de su pasado de sentido más cercano. Se trata de apelar a de Maistre en una topología francesa de 1789 en la que el agente, el Descartes de cabeza que sale del colegio, se identifica invertidamente con de Maistre, esto es, Descartes se trastueca en de Maistre. Obviamente, Descartes-de Maistre es Riva-Agüero que ha transpropiado el evento de la Revolución en su propia biografía intelectual. En este contexto es inevitable la referencia general a la reacción como sinónimo de “contrarrevolución”, particularmente a la religiosa. Por una cuestión de cultura política propia de su tiempo, la referencia al Conde de Maistre implica la ampliación del horizonte de referencias a personajes como el Vizconde Luis de Bonald, furibundo reaccionario, o el Padre Félicité Robert de Lammenais que, aunque de

---

<sup>206</sup> Cf. el célebre ensayo de Isaiah BERLIN, “Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo” (Traducción de Jaime Moreno Villarreal), en *Vuelta*, # 177, agosto de 1991, pp. 10-17; también Isaiah BERLIN, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México, FCE, 2004 (2002), especialmente pp. 196-198.

<sup>207</sup> Cf. Philippe DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au XIX siècle*, Paris, Hachette, 1834, t. I, pp. 1-79.

prácticas disidentes hacia el final de su vida, era jefe reconocido del tradicionalismo filosófico del siglo XIX<sup>208</sup>; lo mismo debe decirse del parlamentario español Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas cuya obra, algo posterior a la de los anteriormente citados tuvo nuestro marqués bien presente, como veremos en el capítulo que sigue, en la elaboración de su filosofía política<sup>209</sup>. Curiosamente, es posible afirmar que Riva-Agüero no había leído nunca ni a Lammenais ni a de Bonald. Más aún; es incierto que haya frecuentado cosa significativa del Conde de Maistre mismo, una lectura ineffectual de su infancia<sup>210</sup>. En realidad la referencia centrada en la reacción tradicionalista como cosa del colegio y ligada a la Escuela Teológica del siglo XIX era una remisión casi falsa. Como vemos, Castelar parece haber sido una lectura infantil más exitosa. ¿Por qué entonces la referencia fundamental del texto es dirigida (desde el colegio) a la reacción político-religiosa más radical y arcaicamente contrarrevolucionaria? Podría haber estado orientada además, al español –que no cita- o a la Restauración francesa de Napoleón III, o la más antigua, la de los reinados de Carlos X o Luis XVIII. Montealegre elige un énfasis que es tanto ortodoxo como francés y que lleva consigo, por lo tanto, las connotaciones del programa reaccionario, en particular, el sentido político de la interpretación histórica (e institucional) de la Iglesia por los adversarios inmediatos de 1789<sup>211</sup>.

Para entender el carácter subversivo y transpropiador de los tiempos retóricos y las máscaras religiosas del *Discurso* es necesario recordar cuál es el significado de “reaccionario” en relación a la Escuela Teológica. “Reaccionario” es un término que, en la historia de la filosofía política, se refiere con propiedad al pensamiento de la contrarrevolución francesa, desde finales del siglo XVIII, como respuesta a la Revolución, hasta el periodo restaurador. En tanto fenómeno histórico, la restauración europea puede

<sup>208</sup> Basta una lectura apurada del *Dictionnaire* de Blanc de 1906 ya citado para percatarse de ello; allí se califica a Lammenais incluso (en este sentido) como “l’esprit le plus extraordinaire du XIXe siècle et celui qui a exercé le plus d’influence sur ses contemporains”. Cf. BLANC, op. cit., p. 743.

<sup>209</sup> Para el estado de la reacción político-religiosa europea hacia mediados del XIX es oportuna la selección (arreglada) de Victorian PÉREZ Y GARCIE, *Pensamientos y máximas filosófico-católicas de los genios y profundos pensadores D. Jaime Balmes, P. Ráulica, P. Félix, Marqués de Valdegamas, Vizconde de Bonald, Conde de Maistre, etc*, Madrid, Imprenta de Pascual Conesa, 1863, 2 t. No hay evidencia de que los clérigos reaccionarios españoles del siglo XIX hayan influenciado en Riva-Agüero.

<sup>210</sup> Cf. Francisco GARCÍA CALDERÓN, *José de la Riva-Agüero, recuerdos*, Lima, Santa María, 1951, p. 9.

<sup>211</sup> Para una versión abreviada del programa político de la contrarrevolución religiosa, peculiarmente en Francia (no olvidemos que estamos en el colegio que era a la vez *católico y francés*) cf. J.P. MAYER, *Trayectoria del Pensamiento Político*, México, FCE, 1941 (1939), p. 230.

extenderse desde la derrota de Napoleón en 1814 y el reinado de Luis XVIII y Carlos X, incluso hasta la caída del segundo Imperio Francés, esto es, hasta bien avanzado el siglo XIX<sup>212</sup>. Los reaccionarios de la época inicial, de tipo más ideológico, fueron pronto sustituidos por una tradición determinada, que apela a la idea de retorno institucional del Antiguo Régimen y se basa fundamentalmente en una concepción católica de la civilización, que contiene característicamente los elementos apocalípticos que entornan la narrativa escolar de Riva-Agüero. Sin duda, uno de los más notables olvidados es el Padre Agustín Barruel, varias veces traducido y reimpresso en España durante el siglo XIX y -hay que agregar también- bastante leído en el Perú desde la época de la Gran Revolución<sup>213</sup>; de la misma idea de retorno fueron el Vizconde de Bonald y Joseph de Maistre. Es a los principales representantes de esa corriente a los que se los conocía en la tradición de la historiografía filosófica francesa de la primera mitad del siglo XX como los “teólogos” o los miembros de la “Escuela Teológica”. La expresión “escuela teológica” tiene un origen muy peculiar: Fue inventada por los filósofos eclécticos de la filosofía oficial de la Restauración francesa. Éstos eran también filósofos contrarrevolucionarios, pero deseaban diferenciar su propio proyecto de antiilustración de la contrarrevolución tradicionalista religiosa de los antes citados reaccionarios<sup>214</sup>.

La expresión “Escuela Teológica” es hoy olvidada fuera de los círculos de la ciencia política y la historia del pensamiento político; era aún viva y eficaz, sin embargo, durante el periodo de formación y actividad intelectual de Montealegre. Tiene su fuente en la filosofía del ministro restaurador Víctor Cousin y sus seguidores contrarrevolucionarios, que inventaron el término para definir su propia postura y desidentificarla de la de De Maistre y de Bonald, unos furibundos fundamentalistas. Mientras los primeros deseaban la “restauración” del Antiguo Régimen, la empresa de los restauradores franceses era bastante

---

<sup>212</sup> Sobre su introducción en la lengua castellana y su difusión en el siglo XIX cf. Fernández Sebastián, Javier, “Reacción”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, pp. 593-596.

<sup>213</sup> Agustín BARRUEL, *Abrégé des mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. Londres, Le Boussonnier & Co., 1798 (1797), 456 pp. Este libro de hecho ejerció por lo demás una gran influencia sobre el pensamiento de Bartolomé Herrera, en particular en su crítica al republicanismo francés y sus ideas sobre la soberanía popular. Hay testimonio suficiente de que Barruel era conocido en Lima desde fines del siglo XVIII. Sobre esto último cf. Jean-Pierre CLÉMENT, *Índices del Mercurio Peruano, 1790-1795*, Lima, INC-Biblioteca Nacional del Perú, 1979, p. 148.

<sup>214</sup> Cf. DAMIRON, op. cit., t. I, pp. 1-79.

distinta: se trataba de elaborar la experiencia revolucionaria prescindiendo de los parámetros de la reacción religiosa de los anteriores, en parte para filtrar su concepción fuerte del rechazo a 1789, en parte para buscar un consenso normativo laico, que tuviera una posición cultural que permitiera articular en un ideal consensual a una sociedad marcada por una huella de antinomias insolubles, herencia del proceso revolucionario; de allí que los “restauradores” se hayan considerado en la historia de la filosofía como “eccléticos”. En este sentido, el empleo de la expresión “teólogo” se opone en el contexto del 900 específicamente a “filósofo racionalista”, un giro del lenguaje por el que hay que tomar por referente a un ideólogo de la Ilustración<sup>215</sup>. Después del eclecticismo de Cousin, no todo contrarrevolucionario es, pues, religioso. Para el siglo XIX hay reaccionarios laicos. Y no todo contrarrevolucionario -agreguemos- tiene que adoptar la postura radical y apocalíptica del Conde de Maistre frente al evento 1789. Estos nuevos reaccionarios no tienen que ser religiosos; tampoco tienen en la agenda el retorno del Antiguos Régimen. Tal vez el único rasgo distintivo del reaccionario sea su antiliberalismo. Pero esto explica suficientemente por qué a un reaccionario puede serle útil la lectura de Nietzsche.

En 1922, y partiendo de la definición restauradora de la Escuela Teológica, la interpretación política de su pensamiento fue bautizada por Carl Schmitt como “teología política”. Schmitt intentaba explicar la teología política sin la carga “teológica” (esto es, religiosa) que recaía en sus iniciadores. Para esto, Schmitt procedió a recuperar la terminología acuñada por Juan Donoso Cortés, quien es un caso peculiar de reaccionarismo tardío y ya lejano a 1789<sup>216</sup>. Donoso –que era lectura conocida por Montealegre- había basado su posición reaccionaria como una elaboración del evento de la Gran Revolución bajo una experiencia nueva, que es la Revolución de 1848, origen de las filosofías totalitarias modernas. Schmitt quiso indicar la reflexión de un pensamiento político que, en general, es opuesta al liberalismo que la Ilustración y la Revolución Francesa representan y que, de alguna manera, define el horizonte de la interpretación de lo político en función del

---

<sup>215</sup> Cf. por ejemplo E. VACHEROT, *Le Nouveau Spiritualisme*, Paris, Hachette, 1884, cap. II, “L’école de la raison”.

<sup>216</sup> Cf. Merio SCATTOLA, *Teología política. Léxico de Política*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2008 (2007), cap. V, especialmente pp. 156 y ss.

significado destinal de la Revolución<sup>217</sup>; habría que añadir que la teología política apela a una dimensión peculiar de la concepción de la racionalidad práctica que está basada en la experiencia histórica, la tradición y la idea de autoridad, nociones todas ancladas en una antropología antiindividualista y sujeta a una hermenéutica comunitaria<sup>218</sup>. Es obvio que estas características pueden asociarse tanto a la Escuela Teológica del primer tercio del siglo XIX como a otras posturas posteriores, con lo que vale para Valdegamas o Herrera, por ejemplo, pero también a la hermenéutica política del propio Schmitt. Esta mediación histórica comprende a los teólogos políticos no ya sólo como los suscriptores de la Escuela Teológica, sino también a sus simpatizantes, incluidos allí los laicos. Para esta clase de “teólogos” Nietzsche o Taine cabían en calidad de socios contra el liberalismo<sup>219</sup>. Es allí donde hay que ubicar al Montealegre reaccionario de “antes” de su conversión, entre los teólogos políticos que cuestionaban 1789 desde el significado destinal de la Revolución, muchos de los cuales no iban en realidad muy seguido a la iglesia.

Entre las figuras de la contrarrevolución religiosa a las que apela expresamente el *Discurso*, junto a los miembros de la Escuela Teológica, reconocemos también a dos ultramontanos peruanos eminentes del siglo XIX, al Padre franciscano Pedro Gual<sup>220</sup> y -en particular- a Bartolomé Herrera. Herrera era famoso, entre otros motivos, por haber traído al Perú a la Congregación de los Sagrados Corazones, la propietaria de La Recoleta, y porque había sido rector del Colegio San Carlos, el antecesor de ese mismo colegio. Herrera había destacado en el siglo XIX por su activa lucha contra el liberalismo jacobino peruano de su

<sup>217</sup> Dice Schmitt haciendo referencia a “The political theology of the Restoration” que “The authors of the counterrevolution explained political change as a result in outlook and traced the French Revolution to the Philosophy of the Enlightenment”. Cf. Carl SCHMITT, *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988 (1922), p. 42.

<sup>218</sup> Para esto cf. mi “Tras el incienso”, pp. 194-214.

<sup>219</sup> Dígame si Taine no pasaba por reaccionario antiliberal para un lector del siglo XIX. Hé aquí las ideas políticas de Taine tal y como las presenta Fouillée en el *vademecum* de filosofía de Montealegre: “Taine ve solamente en el hombre actual un animal incompletamente domesticado, siempre dispuesto a la ferocidad. No llega ni a ser un animal sano: está enfermo y loco por naturaleza (...). De ahí la política hostil a “los derechos del hombre”, a la “igualdad”, a la “libertad” universal, a esa fraternidad verbal que disfraza la guerra real de todos contra todos”. Cf. Alfred FOUILLÉE, *Historia general de la filosofía*, Buenos Aires, Librería “El Ateneo”, 1951, p. 571.

<sup>220</sup> Autor citado por Montealegre. Famoso por su *La vida de Jesús por Ernesto Renan, ante el tribunal de la filosofía y la historia*. Lima, Principales Librerías, 1866, varias veces reimpreso en el siglo XIX. Cf. su lectura por Montealegre en “Testimonios autobiográficos”, en *Afirmación del Perú*, Lima, IRA, 1960, t. II p. 227.



entorno<sup>221</sup>; de su fe ultramontana y reaccionaria dice bastante su condición de prelado personal del Papa Pío IX hacia 1853<sup>222</sup>. Es significativo que este Herrera visitara al Marqués de Valdegamas en París de 1852; aunque Valdegamas tiene una larga historia como parlamentario liberal, para ese año era el más conspicuo reaccionario de Europa. Herrera sería en el discurso de Montealegre la referencia explícita, la apelación (por lo demás cuestionable con los conocimientos historiográficos de la época) al de Maistre peruano. Esta clave reaccionaria, notoriamente poblada por máscaras místicas y clericales, acentuaba el elemento religioso de su pensamiento político, lo que ayuda poco a comprender el origen y la deuda propiamente filosófica del marqués, que parece ser una sencilla agenda de retorno a las catacumbas de la premodernidad. Nos sugiere una estrategia de fundamentalismo religioso y ultramontanismo programático, a la que -como hemos acotado- no poca fama ha aportado la mala fe de sus detractores, la visión simplista de las introducciones del material disponible y una carencia de especialistas en historia del pensamiento político donde, por lo demás, es de lamentar la ausencia de filósofos<sup>223</sup>. Como vamos a ver, lo que tenemos en realidad es, antes que confesión de una fe en un lenguaje fundamentalista, un conjunto de presupuestos acerca de la interpretación filosófica de la historia, la experiencia revolucionaria y la concepción del tiempo, que acercan a Montealegre al pensamiento más reciente de la hermenéutica política de la modernidad<sup>224</sup>. Aunque no se puede negar la intención explícita de suscribir y estar tal vez al servicio del ultramontanismo católico, el *Discurso* constituye el planteamiento de una versión alternativa a la racionalidad política de la modernidad, desarrollada en fuentes

---

<sup>221</sup> Cf. en este sentido el reciente trabajo de Roberto KATAYAMA, *Orden y Libertad: Laso, Herrera y el debate sobre la soberanía política. Un estudio de los supuestos y filiaciones filosóficas* (Tesis para optar por el grado de Magister en Filosofía), Lima, UNMSM, 2004.

<sup>222</sup> Sobre la fidelidad de Herrera al Papa y su compromiso con la política reaccionaria de Pío IX cf. José DE LA PUENTE, *Bartolomé Herrera*. Lima, Hernán Alva, 1964, pp. 32-33, 56. Me permito también indicar mi Víctor Samuel RIVERA, "Tras el incienso. El pensamiento reaccionario en Bartolomé Herrera", en *Araucaria* (Madrid), # 20, 2008, pp. 194-214.

<sup>223</sup> Dice Mario ALZAMORA VALDEZ: "Sabido es que este discurso constituye la explícita confesión de fe de su autor y la retractación paladina de sus errores juveniles, así como la síntesis de su peregrinaje intelectual de regreso a las doctrinas del catolicismo". Cf. IRA, t. X, p. 181.

<sup>224</sup> Notablemente por Reinhart KOSELLECK, *Futuro Pasado*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 296-297. Cf. además, Gumbrecht, Hans ULRICH, "A History of the Concept 'Modern'", en *Making Sense in Life and Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, pp. 79-110; Peter OSBORNE, "Modernity is a Qualitative, Not a Chronological, Category", en *New Left Review* (London), # 192, marzo-abril 1992, pp. 65-84.

conceptuales, filosóficas, históricas y políticas (y no religiosas, bajo ningún respecto razonable) y cuya agenda es un capítulo independiente de la filosofía política<sup>225</sup>.

## La reacción laica

Una característica central del pensamiento reaccionario es su oposición al liberalismo político. Pero este rasgo lleva consigo una conclusión que no puede pasarse sin más de largo en la historia del pensamiento político; no se trata sólo de una o varias apuestas de “recuperación” ante la Revolución<sup>226</sup>, sino de una concepción alternativa de la racionalidad práctica que se constituye en virtud de una hermenéutica histórica de la misma; una hermenéutica que es necesariamente no liberal<sup>227</sup>, y esto porque parte de una presuposición comprensiva diagnóstica (de 1789) en la que el liberalismo es ante todo un evento abisal; la “Revolución” es también un sistema, un tiempo y una experiencia, una catástrofe única que implica una agenda práctica de interpretación destinal en torno de sí misma, para que la revolución *no se repita*<sup>228</sup>. Se trata de pensar la política como una hermenéutica del carácter efectual de la revolución. En este sentido, desde Schmitt, toda crítica de la Revolución desde su ser como evento puede considerarse “reacción”, y todo pensamiento filosófico anclado en este sentido de crítica contrailustrada tiene más que potenciales consecuencias contramodernas. Pues bien, son estos rasgos anotados los que realmente cuentan cuando Montealegre se proclama “reaccionario”. Como vamos a ver ahora, el Riva-Agüero de 1932 se habría cuidado bien además de observar que es de esa manera.

Es fácil reconocer en el *Discurso* un programa central acerca de la naturaleza de la racionalidad práctica. Esta encuentra su definición negativamente, en tanto es la antítesis de

---

<sup>225</sup> Esto explica la profunda incomprensión de intérpretes como Mario Alzamora, que encierran el significado del *Discurso de 1932* en la cuestión religiosa. Cf. Mario ALZAMORA VALDEZ, “El pensamiento de Riva-Agüero”, en *Mercurio Peruano*, Año XXIX, Vol. XXXV, # 333, 1954, p. 890.

<sup>226</sup> Cf. en este sentido, por ejemplo, la conocida obra de Albert HIRSCHMAN, *Retóricas de la intransigencia*. México, FCE, 1991, especialmente pp. 16-20.

<sup>227</sup> Como es el caso del examen de la Ilustración que se hace, por ejemplo, en Alasdair MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética, enciclopedia, genealogía y tradición*. Barcelona, Rialp, 1992 (1990), 294 pp.

<sup>228</sup> Como parece indicarlo Carl Schmitt en su famoso discurso de 1950, “La interpretación europea de Donoso Cortés”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política* (prólogo y selección de Héctor Orestes Aguilar). México, FCE, 2002, pp. 227 y ss. Cf. también los artículos compilados en Carl SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés* (Prólogo de Angel López-Amo), Madrid, Rialp, 1963, 135 pp.

la elaboración conceptual de la Revolución Francesa. En este sentido, reconocemos la propuesta de Montealegre como una evidencia del sentido desde la experiencia previa del fracaso del “individualismo liberal” que “yace desecho y putrefacto, si bien todavía insepulto”<sup>229</sup>. No hay que pensar, sin embargo, ni en de Maistre, ni en 1789, sino en su transpropiación, esto es, el contexto histórico efectual de Nietzsche o Taine, la Europa de su propio tiempo; la Europa *reaccionaria* de su tiempo. Para comprender esto debemos diferenciar la reacción como pensamiento entre los teólogos que le servían de referente para la escenografía castelariana de su referente conceptual y social en 1932.

La confesión religiosa en la topología del chico arrepentido que vuelve a la Casa del Padre está escrita en forma retórica no sólo para resaltar y exagerar, sino también para disimular y distorsionar. En este caso, las consecuencias políticas y las fuentes heterodoxas de ese significado en el empático de Mussolini de 1932 y sus compañeros de colegio. En realidad, buena parte de la insistencia y el histerismo del *Discurso* en torno de la religión y el Conde de Maistre es por la función transgresora de esas referencias, que deben ser distorsionadas y reinterpretadas en una hermenéutica de la actualidad. Se trata de una actitud de *Verwindung*, esto es, de transpropiación y distorsión de lo reaccionario del “antes” como el sentido del “hoy”, entendiendo por antes el inicio de la modernidad política y por “hoy” el acontecer de 1932. Esta operación transpropiadora hace un itinerario desde la interpretación del evento 1789 por la Escuela Teológica hacia su actualidad, desde el incienso arcaico del *Apocalipsis* al humo ciego de las baterías contemporáneas a 1932. Identificar el pensamiento de Riva-Agüero con el de la Escuela Teológica es tomarse a la letra elementos retóricos en torno al significado del pensamiento reaccionario que cumplen en realidad una función castelariana de énfasis para unos intérpretes contemporáneos. Pero entonces hay que hacerse la pregunta por qué idea de pensamiento reaccionario presenta el *Discurso* y, quizá la más importante, cuál es el lugar referencial de los teólogos en una hermenéutica de 1932.

Para comenzar, el pensamiento reaccionario debe ser entendido aquí de manera general, como el pensar de la alternativa a la interpretación y las consecuencias normativas (esto es,

---

<sup>229</sup> Cf. *En el Centro de la Juventud Católica* (1934), IRA t. X, p. 227.

éticas) de la Revolución Francesa. En el *Discurso* esta alternativa es pensada retóricamente desde su margen, esto es, desde el Antiguo Régimen, pero no es Riva-Agüero necesariamente ni tan religioso ni tan radical como aparenta; hay autores contrarrevolucionarios que distaban de la visión apocalíptica que adrede suscribía la retórica efectista de Riva-Agüero y que florecieron de mediados del siglo XIX en adelante y no estaban interesados o creían imposible el regreso del Antiguo Régimen, es el caso de Donoso Cortés, por ejemplo: Recodemos que, junto con Castelar, Donoso era uno de sus maestros de retórica parlamentaria y forense<sup>230</sup>. Es indiscutible que es el propio marqués quien intenta instalar su pensamiento desde un horizonte topológico de deuda hacia los autores más inaceptables: se trata de figurarse en una concepción reaccionaria de la ética y la política, lo que abre los vínculos normativos de su pensar desde la orilla de las grandes figuras de la contrarrevolución política del pasado; no las figuras contemporáneas a él: Charles Maurras, Benito Mussolini, Charles Péguy o Antonio Primo de Rivera, por ejemplo. Una cronología arcaica. ¿Por qué la propia pluma de Montealegre insiste en situarse en una cronología abiertamente *vieja*? Los miembros de la Escuela Teológica resultan hoy extraños y aun anecdóticos personajes religiosos del (tempranísimo) siglo XIX. No sólo hoy, sino entonces, ya a inicios del 900, sus máscaras de escenario eran una compañía exageradamente anacrónica. Justamente porque Maurras o Barrès estaban vivos y muy activos, en plena producción, de Maistre o de Bonald aparecían como curiosidades extraídas de un museo<sup>231</sup>. De hecho, ya a inicios de siglo, tratando sobre las influencias del discurso político de la reacción, hay frases de Alejandro Deustua a Riva-Agüero que dan testimonio de la apariencia de carácter *démodé* de referencias a éstas análogas, que Deustua

<sup>230</sup> Notoriamente en su famoso “Discurso de la dictadura” (1849), en *Discursos políticos* (Estudio preliminar de Agapito Maestre), Madrid, Tecnos, pp. 3-30.

<sup>231</sup> Por lo demás, el Conde de Maistre, junto a otros autores reaccionarios y restauradores en lengua francesa, por la factura de su tono literario, siguieron circulando sin dificultad en el ambiente editorial del siglo XX. Sólo la eficacia histórica de la Segunda Gran Guerra sepultaría sus obras en el olvido de las editoriales y los lectores masivos. Frente a esto último afirma Rafael Conte, por ejemplo, que: “Hasta los primeros años de las últimas postguerras (...) este libro todavía figuraba en las listas de premios que, en los colegios religiosos, sobre todo entre los jesuitas en Francia, se otorgaban a sus mejores y más brillantes alumnos. Hoy, sin embargo, cinco décadas después, ya ha desaparecido de casi todos los catálogos editoriales y el nombre de su autor, el conde Joseph De Maistre (...) yace olvidado en los más oscuros y escasamente transitados rincones de las bibliotecas”, Rafael CONTE, “Prólogo”, en Conde Joseph DE MAISTRE, *Las veladas de San Petersburgo*. Madrid, Espasa-Calpe 1998 (1821), p. 9.

Sobre la concepción del pensamiento reaccionario en general cf. Eduardo HERNANDO, *Pensando peligrosamente, el pensamiento reaccionario y la democracia representativa*. Lima, PUCP, 2000, cap. I. Para la cita de De Maistre, cf. *Discurso por el cincuentenario*, p. 237.

reprocha en su alumno<sup>232</sup>. El dramatismo castelariano de 1932, sin embargo, hacía su trabajo. Se trataba de remontarse hacia la memoria de 1789 y de reactualizar en una topología arcaica a sus contemporáneos o sus cercanos<sup>233</sup>. La apelación dirige su voz hacia el origen. La batalla, sin embargo, no se retrotraía a la Asamblea del Juego de Pelota sino a través de una imagen. La realidad era completamente otra, y eso nos lo hace saber el *Discurso* mismo.

Por suerte, es el propio Riva-Agüero quien marca una clara diferencia entre su pensamiento político y su perspectiva religiosa. Es evidente que se trata de desligar la imagen política pública y su fundamento filosófico de las consecuencias y el programa del ultramontanismo político, luego de haberlo afirmado retóricamente. En esta ocasión -única en su género- Montealegre no deja duda de dos puntos. El primero es que su pensamiento político no se deriva de su adhesión religiosa, esto es, que su carácter de suscriptor de la reacción no es la consecuencia de su conversión al catolicismo, confesada públicamente en el discurso aludido, sino el resultado de un desarrollo intelectual autónomo, que se sostiene en investigaciones y lecturas cuya validez no está mediada por la adhesión religiosa<sup>234</sup>. De acuerdo con el propio Montealegre, hay que remontar el origen de su perspectiva reaccionaria al tiempo escolar, pero no necesariamente a las lecturas recomendadas por los venerables sacerdotes del Colegio Recoleta. Hay que retrotraerse por ejemplo a la lectura de Federico Nietzsche, augusto compañero de escritorio del Conde de Maistre a la salida de La Recoleta. Dice el propio marqués que “Desde mis tiempos de incredulidad bebía, y en las mismas páginas de Nietzsche, Renan y Taine, *antídotos* contra el grosero y deformante error del radicalismo social, que iban entreverados con los tósigos paganos”<sup>235</sup>. No debemos olvidar que “los tiempos de incredulidad” eran también los tiempos del colegio; eran los

---

<sup>232</sup> Cf. *Carta de Alejandro Deustua a José de la Riva-Agüero del 4 de noviembre de 1909*, IRA, t. XV, pp. 191 y ss.

<sup>233</sup> Aquí seguimos “topología” en el sentido de la metáfora de inmersión en un pasado pensado no temporalmente, una sugerencia para el tratamiento hermenéutico de Vitiello, Vincenzo, “Racionalidad hermética y topología de la historia”, en Gianni VATTIMO (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Norma, 1994 (1992), pp. 211-246.

<sup>234</sup> Dice respecto de sus convicciones políticas Jorge Vázquez que hay “una continuidad abrumadora en el ideario político de José de la Riva-Agüero”. De la misma idea, por lo demás, es la ya mentada tesis de Derecho de Luis García Corrochano. Cf. Jorge VÁZQUEZ, “Lo constante en el ideario político de José de la Riva-Agüero”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, p. 262.

<sup>235</sup> Cf. *Discurso*, IRA, X, p. 186 (el subrayado es mío). Sobre la lectura del Conde de Maistre en el colegio cf. Francisco GARCÍA CALDERÓN, *José de la Riva-Agüero. Recuerdos*, Lima, Santa María, 1951, p. 9.

misimos tiempos. Es un hecho interesante observar, respecto de las lecturas del Conde de Maistre, del de Maistre que era la figura transpropiada de Descartes, que no hay trazas de su influencia específica en la obra impresa (ni en la correspondencia) de Montealegre, como sí las hay por ejemplo, de Taine, Maurras, Nietzsche, de Theodor Mommsen, de Fustel de Coulanges, de Anatole France, de Wilhelm Wundt, de Wilhelm Dilthey, incluso de Donoso Cortés. Pero respecto del Conde de Maistre, la pesquisa es inútil.

Es un hecho indiscutible históricamente que, si Montealegre leyó a de Maistre, no hay manera de probarlo. No podemos señalar con regularidad párrafos “maistrianos” en los trabajos de Riva-Agüero. Mal, pues, podía tener la centralidad que le adjudica la narrativa del Descartes invertido. Su existencia infantil la tenemos sólo por un referencia enfática (o sea, exagerada) de García Calderón, compuesta lejos de ese contexto, en una memoria de 1949<sup>236</sup>. Esta referencia exagerada del amigo de infancia va de la mano con el hecho de que el *Discurso de la Recoleta* era para 1949 ya una obra emblemática de Riva-Agüero tal y como éste había querido darse a conocer en 1932, y García Calderón no hace sino acentuar lo que era su significado efectual, a saber, haberse tomado a la letra los rasgos castelarianos de sus exageraciones e imágenes transpropiadas. De hecho, en Montealegre sólo registramos una alusión a la doctrina del Conde de Maistre en un único y solitario párrafo de un discurso de 1934. Esta fecha se asocia con la lectura de Herrera, que es sin duda su inspiración; aparte de esta referencia -por lo demás, no confesada- de Maistre no aparece jamás como fuente ni implícita ni explícita, ni siquiera en la inmensidad de su correspondencia privada, donde caducan todos los argumentos relativos a la prudencia<sup>237</sup>. Por cierto, 1934, la fecha de este último discurso sugiere una lectura posterior a las declaraciones de ultramontanismo, y parecen ser su seguidilla. En relación con Nietzsche, esto le otorga un lugar bastante más que relevante en su pensamiento político. Pasemos ahora al segundo punto, que es capital.

---

<sup>236</sup> Cf. GARCÍA CALDERÓN, *ibid.*

<sup>237</sup> “Miguel Grau” (1934). Dice el comentador de la edición canónica IRA que “El discurso de Riva-Agüero en el centenario del nacimiento de Miguel Grau (...) Pronunciado en la Sociedad Entre Nous el 29 de Julio de 1934, se difusión (sic) en *La Prensa*, de Lima, del 30 de Julio de ese año”. Es interesante que el autor use el conocido argumento del Conde de Maistre de la “reversibilidad”, esto es, de la forma en cómo la Providencia considera el mérito de los buenos para la redención de los malvados y que sirve para explicar por qué la Providencia permite la crueldad política revolucionaria que consiste, justamente, en el tormento de los elegidos de manos de sus perseguidores. Más interesante aún es que, en lugar de adjudicar la doctrina a De Maistre, la recoja de un texto de Manuel González Prada. Cf. IRA, t. VII, pp. 348-350.

Aunque suene algo sorprendente, hay que señalar que Montealegre trata de dejar sentado que la conversión al catolicismo que hace de marco hermenéutico del texto no ha modificado su concepción general de la política anterior sino en aspectos muy limitados: Intenta mostrar lo contrario de lo que la historia castelariana mostraba primero como un rapto dramático a la salvación. Esto quiere decir: las ideas políticas no son la consecuencia de la religión sino, antes bien, su anticipo; por lo demás, es manifiesto por la letra misma del *Discurso* que las ideas políticas son autónomas y que sólo se adaptan o cambian -si acaso- allí donde hay incompatibilidad de éstas con el credo de la Iglesia, lo que en 1932 reputa nuestro marqués como una exigencia bastante, pero bastante modesta. Es cierto que Montealegre cita el *Syllabus* de Pío IX. Es parte de una escenografía maistriana de éxtasis. Pero una vez que uno ha leído que el colegio era la edad de lectura del Nietzsche antiliberal, la cita al *Syllabus* de errores de Pío IX debe ser tomada como una manera de hablar, pues tomarla a la letra haría del Beato Papa un extraordinario seguidor de Nietzsche. El propio Montealegre enfatiza esta idea al declarar él mismo en el *Discurso* que “Procuro no unir las esferas de la política y la religión, sino en cuanto su propia naturaleza y mutua relación lo demandan y la Iglesia así lo exige”<sup>238</sup>. La topología escolar, pues, revela su efecto retórico. De la piedad reaccionaria de los Sagrados Corazones no siempre salen lecturas acordes con el *Syllabus* de Pío IX. En algunos puntos, y allí donde “su naturaleza” no lo exige, el marqués se reserva el derecho de coquetear libremente con otras fuentes bastante discordantes, no ya con el *Syllabus*, sino con el catecismo.

El tenor del texto aludido no podía ser más explícito: El carácter reaccionario del pensamiento de Riva-Agüero se habría gestado desde las obras del periodo juvenil (o sea, desde el colegio), y el propio autor encontraría una radical continuidad entre éstas y el pensamiento del periodo posterior. Lo reaccionario de su pensamiento político, pues, debe enmarcarse en un rumbo diferente al del Conde de Maistre, de Bonald, Valdegamas y Herrera, los reaccionarios históricos<sup>239</sup> ya que, a decir del marqués, “de modo predominante

---

<sup>238</sup> Ibidem.

<sup>239</sup> Sobre la posición del pensamiento de la reacción religiosa en general y la versión de los autores citados, que se suele denominar “tradicionalismo”, cf. René LE SENNE, *Tratado de moral general*. Madrid, Gredos, 1967, pp. 453-455.

mi convicción ha provenido de rumbos más serenos e individuales”<sup>240</sup>. El texto va precedido por la aclaración de que “Muy cierto es que la enseñanza y misión históricas del Catolicismo, y sus indeclinables consecuencias, componen una apologética especial y poderosísima, de irrefutable persuasión”. Agrega acto seguido sin embargo, “pero no he mirado a ella exclusivamente”<sup>241</sup>. Es claro, pues, que el pensamiento de la reacción religiosa no procede de ella, sino de fuentes alternativas propias del discurso filosófico, y ni siquiera el confesional, como el del Conde de Maistre. Ahora bien, ya que no lo es la “augusta religión”<sup>242</sup>, ¿cuál es el elemento que orienta la dimensión reaccionaria del pensamiento filosófico de Riva-Agüero? Uno que, a la postre, habría de vincularlo no con el Papa, sino con prominentes pensadores incuestionablemente anticatólicos: Ya sabemos que en la lista hay que consignar a Nietzsche, pero la lista inclute también a los sociólogos positivistas franceses y a los cultores del voluntarismo en la psicología social de comienzos del siglo XX, pocos -si alguno- de rodillas ante el altar de Dios. Dice el marqués que halló “en las mismas páginas de Nietzsche, Renan y Taine, antídotos contra el grosero y deformante error del radicalismo social”<sup>243</sup>. La escenografía castelariana de 1789 encuentra sus argumentos en autores de los que no puede decirse que sean ni arcaicos ni religiosos. Es evidente que las esferas de la política pertenecen al vecindario de la filosofía y no al pío solar de la parroquia.

### **La conculcación de 1789**

Podemos tomar como un supuesto hermenéutico básico que para un pensador que suscriba el proyecto normativo ilustrado toda interpretación de 1789 es necesariamente positiva, un hecho “positivo” de la historia, por decirlo de alguna manera. Éste es el caso del lector liberal de la historia. El liberal considera que los ideales de la Revolución Francesa poseen fuerza normativa histórica, incluso en casos en que el entusiasmo pueda estar reñido con la realidad; por ejemplo, si los ciudadanos democráticos mueren de hambre o sus países se

---

<sup>240</sup> Cf. *Discurso*, IRA, t. X p. 186.

<sup>241</sup> Ibid.

<sup>242</sup> Citando a Gaspar de Jovellanos, *ibid.* p. 187.

<sup>243</sup> Ibid., p. 86.



han hundido en el caos social, el desgobierno o la corrupción, el ilustrado puede defender el evento de 1789 como una “agenda incumplida” o “un proyecto inacabado”, como una promesa en camino de ser cumplida, esto es, como un ideal fallido por razones que no cuestionan nunca 1789 y al que bien puede perdonársele los fracasos, que pasan por anomalías accidentales, por pruebas de paciencia. Se trata de una característica conceptual de la hermenéutica histórica del liberalismo que se despliega de hecho de manera autorreferente y narcisista. En este sentido general, en la clave schmittiana antes esbozada, poner en cuestión el significado o la bondad del evento revolucionario define a cualquier pensador que pasa por reaccionario como un objetor de este narcisismo liberal. Ahora bien, Riva-Agüero se define, antes que como un ultramontano, como un pensador político de la contrarrevolución francesa, un disidente respecto de “la perturbadora herencia del siglo XVIII”<sup>244</sup>. Esto quiere decir que se define desde el margen en que es posible el pensar en la Revolución o desde ella sin sentirse ligado a la agenda normativa revolucionaria que hace los fracasos y los errores parte del costo de una agenda inacabada y que, por ende, ante el desengaño o el fracaso, sitúa el pensar desde el margen de la Ilustración, a partir de un horizonte hermenéutico cuyo lugar es el límite en que la Ilustración está ausente. El contrailustrado tiene la exigencia de pensar el evento de 1789 desde el límite hermenéutico, esto es, desde el partir de su fracaso. No se trata de ser partidario de su opuesto, sino de situarse al margen de su presunto “éxito”<sup>245</sup>. Aplicado a Montealegre, en este sentido, su fuente de pensamiento, aunque de análoga perspectiva ante el liberalismo político a la de los reaccionarios, descansa en una concepción mucho más amplia, del mismo género de racionalidad política que hace posible emparentar, por ejemplo, al Nietzsche de *La Genealogía de la Moral* con el Conde de Maistre o Bartolomé Herrera<sup>246</sup>.

Como hermeneuta político de los trágicos eventos de 1789, Montealegre comparte una posición con todos los intérpretes políticos y filosóficos de la Revolución de Francia cuya

---

<sup>244</sup> *Discurso*, IRA, t. X, p. 187.

<sup>245</sup> Lo cual es especialmente cierto para toda concepción crítica de la hermenéutica de la Ilustración. Cf. por ejemplo el conocido del trabajo de Horkheimer y Adorno de 1969; el texto llega a conclusiones análogas a las de Heidegger en lo que respecta al dictamen sobre la racionalidad moderna, la lógica de la tecnociencia y el trasfondo totalitario de los diversos regímenes postradicionales en tanto responden a la concepción ilustrada de las instituciones, esto es, el régimen democrático burgués. Cf. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2002 (1969).

<sup>246</sup> Cf. por ejemplo Carlos THIEBAUT, *Los límites de la comunidad (las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, cap. 1.

postura tiene la capacidad para ver en ella –en términos del propio marqués- algo más o distinto, un “*quid* diferencial”. Este *quid* lo aporta un tipo de filosofía particular, que el propio autor identifica en 1935 (o sea, no mucho después del *Discurso*) como el aporte del “contingentismo”<sup>247</sup>. Como se sabe, el contingentismo era un tipo de filosofía en boga en el 900, y estaba comúnmente asociada en la época al pragmatismo, del que podemos decir que era su versión francesa. El representante del contingentismo que era más socorrido era Émile Boutroux (1845-1921), introducido en Lima por Alejandro Deustua, y que sería lectura preferente de Francisco García Calderón, con quien llegaría a entablar lazo de amistad. La referencia en Lima era patente. Ahora bien, el contingentismo aplicado a la historia política, y más aún a la historia política liberal, tiene una consecuencia muy interesante: genera el debilitamiento del aspecto normativo de la hermenéutica de 1789 cuyas consecuencias efectuales se hacen, pues, “contingentes”. Montealegre afirma en una carta de 1929 “soy reaccionario” “convencido como lo estoy de que, en el ámbito moral e intelectual del mundo, ha de retrotraerse el ánimo hacia épocas mejores”<sup>248</sup>. Es fundamental advertir que no se trata, como en los reaccionarios históricos de la Escuela Teológica, de volver efectivamente al Antiguo Régimen, sino sólo a “épocas mejores”, esto es, más allá topológicamente del pensar de la Revolución. Agrega: “Atendamos a lo bueno”<sup>249</sup>. Podemos añadir: sea donde quiera que se halle su topología.

La médula conceptual de la posición política del Montealegre de 1932 radica en el contingentismo filosófico, y no en el posicionamiento conceptual a través del Conde de Maistre o el *Syllabus* de Pío IX. Como ya se ha observado suficientemente, la visión de la historia política desde una perspectiva “contingentista” comparte un espacio conceptual junto a una gama extraordinariamente variada de posibilidades en el espectro conceptual. En referencia al dominio contemporáneo podemos emparentar el contingentismo a la hermenéutica, el pensamiento débil, el neoaristotelismo, el comunitarismo y las filosofías poskuhnyanas, poswittgensteinianas, heideggerianas o pragmatistas. ¿Qué tienen estas posiciones en común? Todas estas posiciones poseen una capacidad conceptual crítica

<sup>247</sup> Cf. *El Derecho en el Perú*, IRA t. X, p. 256.

<sup>248</sup> “Carta de José de la Riva-Agüero a Luis Alberto Sánchez del 28 de junio de 1929”, en Sánchez, op. cit., p. 106.

<sup>249</sup> Cf. *ibid.*

frente (y a veces como respuesta) al cuerpo teórico del liberalismo político. Lo mismo puede decirse respecto del carácter “normativo” del acercamiento histórico a la Gran Revolución y la Ilustración en general en sí mismas o a lo que éstas tienen de significado epocal<sup>250</sup>. Esta afirmación vale incluso aun si el pensamiento de la crítica es para consolidar las consecuencias o las instituciones que se desprenden del evento 1789, para los interesados tanto en refaccionarlas o adaptarlas a otras críticas más severas como a los que pensarán conceptualmente en su desaparición. En esto, un reaccionario religioso del primer tercio del siglo XX puede sentirse cómodo al lado de un filósofo político del siglo XXI. De todos los objetores del liberalismo, sólo los marxistas escapan a esa sociedad con la reacción<sup>251</sup>. Ahora bien. Como sabemos, en la perspectiva narcisista de la filosofía liberal, el pensar de la Ilustración se caracteriza por haber fusionado el aspecto crítico y reflexivo de la racionalidad con el proyecto histórico de sí misma, de tal manera que se ubica en una hermenéutica histórica cuyo opuesto aparente es el irracionalismo<sup>252</sup>. La característica central de toda la red conceptual que estas filosofías hacen de trasfondo junto al contingentismo es que permiten elaborar el evento de la Revolución como una realidad cuyo significado está desinvertido de la noción de racionalidad, para convertirlo en un hecho contingente (y, lo que es caro para el reaccionario histórico), también revocable.

Es bien sabido que la pareja racionalidad-revolución es un elemento fundativo de la interpretación ilustrada de la modernidad política<sup>253</sup>, pero esta amistad sólo es posible bajo el supuesto moral más o menos expreso de que la historia general de los acontecimientos justifica de manera narrativa cualquier exceso que la Revolución pudiera acarrear consigo; en tanto una necesidad “racional”, los excesos son investidos de valor normativo y, por ello, se hacen moralmente impunes a la crítica. En este sentido, es notoria y famosa la posición de Kant al respecto. Dicho sea de pasada, cualquier evento que pueda asimilarse a

---

<sup>250</sup> Cf. Carlos THIEBAUT, *Los Límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1992, cap. I.

<sup>251</sup> Es evidente que no todo pensar desde el margen es reaccionario. Lo “reaccionario” depende en mucho de la consideración que juega el pasado en el pensamiento de la modernidad burguesa, y está fuera de cuestión que en el marxismo el concepto del pasado no cuenta.

<sup>252</sup> Cf. al respecto las reflexiones de Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, caps. XVII-XVIII.

<sup>253</sup> Cf., por ejemplo, Javier MUGUERZA, “Kant y el sueño de la razón”, en Carlos THIEBAUT (comp.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991. Cf. mi “Relativismo, racionalidad y comunidad. Un alegato”, en *Revista Teológica Limense*, vol. XXXI, año 1997, pp. 329-344.

una narrativa revolucionaria se ve privilegiado por una suposición semejante. Pero es notorio que la conjunción entre modernidad y racionalidad, o aun entre Revolución, liberalismo y racionalidad descansa en una investidura que es incompatible con la idea más general de que los acontecimientos históricos humanos, así como su valoración y aspiraciones a la continuidad, deben contar con un margen para pensar su propia caducidad. La noción de racionalidad con la que el liberal inviste la historia política despoja a la contingencia del carácter de ser pensada<sup>254</sup>, y esto significa también, como es notorio, que el propio liberalismo, en su afán de fusionar la racionalidad con su propio proyecto normativo, termina en el diagnóstico de su propia irracionalidad. Consideramos que todo pensamiento contramoderno implica, de una u otra manera, una afirmación normativa de la contingencia -por paradójico que parezca- contra la irracionalidad de la Ilustración. No es gratuito que Riva-Agüero, en diversas ocasiones, halague las características conceptuales del contingentismo filosófico en fechas que interesan en tanto son cercanas al *Discurso*<sup>255</sup>. Desde el punto de vista histórico, esta apreciación debe ser extendida desde el contingentismo de Boutroux al pragmatismo de William James tal y como se interpretaba en el contexto contramoderno del 900 y es así, por ejemplo, como lo procesa García Calderón. El contingentismo, tanto como el pragmatismo, con lo que llevan de conciencia de la finitud, constituyen un antídoto muy eficaz contra la autoexaltación narcisista ilustrada. Cuando se tiene presente el carácter contingente de las propias convicciones, es difícil no ver en la certeza inconcusa de la Ilustración histórica y sus secuelas un aterrador delirio narcisista. Queremos insisistir en que esta posición concuerda con la postura del Montealegre de 1932 y que es el horizonte de fondo auténtico tras las apelaciones retóricas a la Revolución Francesa, al Padre Josphe Coudrin y al Conde de Maistre.

Es manifiesto que la fusión entre racionalidad y modernidad demanda, para el pensar de lo político, la supresión de la contingencia, esto es, la posibilidad de pensar la Ilustración desde el otro lado (el Antiguo Régimen) o, incluso, desde cualquier otro lado posible. Justamente en esto coincidirían tanto la reacción como todos los intérpretes eventuales de la

---

<sup>254</sup> En esto me permito remitir a mi “Descartes: Racionalidad sin tradición”, en *Estudios de filosofía* (Lima), # 3, pp. 1-6.

<sup>255</sup> Cf. por ejemplo el discurso *En el Centro de la Juventud Católica* (1938), IRA t. X p. 227 o el más militantemente filosófico discurso para tomar posesión del Decanato del Colegio de Abogados de Lima del 18 de marzo de 1935, *El Derecho en el Perú*, IRA, t. X, pp. 256-257.

revolución liberal que acabo de citar<sup>256</sup>. El Nietzsche que Montealegre cita en 1932, pues, bajo la mirada nostálgica de la contingencia, reclama del liberal lo mismo que de Maistre. No del Conde de Maistre místico y teológico, por cierto, sino del conde contrarrevolucionario que denuncia la patología narcisista de la Ilustración en la constatación histórica de su horror. En este sentido, el propio Riva-Agüero deja pocas dudas: Montealegre sostiene que -contrariamente a lo que piensa un liberal- la idea de “contingencia” ontológica es fundamental para el pensamiento de lo político; que no hay noción racional de lo político que sea posible bajo una concepción ilustrada no contingente: Es una manera de referirse a las notas epistemológicas de la Ilustración, que pueden resumirse en la pretensión de universalidad e incontestabilidad racionales de sus argumentos. Es imposible no reconocer en esta postura “reaccionaria” (esto es, antiilustrada), por ejemplo, el pensamiento político del Federico Nietzsche. Vislumbrar ecos de *El Nacimiento de la Tragedia* o *La Genealogía de la Moral* no es una presunción exagerada si, como sabemos, Montealegre había leído estos libros asiduamente *en el colegio*.

Volviendo a la cuestión del valor del contingentismo en la agenda reaccionaria de Montealegre, dice Riva-Agüero en 1935, por ejemplo, que para los fenómenos jurídicos (que el autor no diferencia de los políticos) “la grosera red de la evolución mecánica de las instituciones jurídicas” “descuida y deja lastimosamente huir” el “*quid* diferencial, nuevo e imprevisible”, un punto que habrían revelado “felizmente” los “neoidealistas y contingentistas franceses”<sup>257</sup>. Para esta gratitud hay que pensar fundamentalmente en Émile Boutroux, aunque también en Henri Poincaré y Henri Bergson<sup>258</sup>. Como ya hemos observado, el contexto general de sentido de las obras de Riva-Agüero orienta a interpretar la contingencia como una concepción filosófica alternativa a la racionalidad de la Ilustración. Es fundamental notar que esta posición ya había sido expuesta de manera explícita por el marqués desde sus textos universitarios de teoría política, peculiarmente en

---

<sup>256</sup> Cf. Franklin BAUMER, *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. México, FCE, 1977, caps. XX y XXI.

<sup>257</sup> Cf. *El Derecho en el Perú*, IRA t. X, p. 256. Cf. en el mismo sentido la relación entre “contingencia” y “liberalismo”, *En el Centro de la Juventud Católica*, IRA t. X, p. 227.

<sup>258</sup> Cf. al respecto, por ejemplo, un interesante estudio de 1908 recogido por García Calderón, Francisco en *Ideas e impresiones*, Madrid, Editorial América, 1919, pp. 56-57.

su tesis doctoral *Concepto del Derecho*, redactada en 1912 y sustentada y llevada a la imprenta ese mismo año<sup>259</sup>; no es, pues, un tema posterior a 1932 o de 1929 sino, por el contrario, una postura auroral del pensamiento del marqués. De acuerdo a la carta de 1929, el propio marqués declara “he sido y soy *reaccionario*”<sup>260</sup>. “He sido”, esto es, se aclara que el autor siempre fue reaccionario, incluso en su juventud, lo que acto seguido se confirma textualmente por un párrafo dedicado, justamente, a explicar y sustentar esa idea con su tesis *Carácter de la literatura del Perú independiente* que, como sabemos, es de 1905<sup>261</sup>. Como es manifiesto, nada, si el caso, tiene el catolicismo que ver aquí, pues la “reacción” es una forma aquí tal vez más una (hoy) insólita de referirse a su posición frente a la Revolución Francesa como clave histórica que la adhesión a las ideas de, por ejemplo, de Maistre.

Como podemos observar, Riva-Agüero procede bajo un patrón análogo a los pensadores de la reacción, sólo que sin la insignia del Vaticano por bandera; el Montealegre juvenil recusa los parámetros conceptuales de la versión liberal de la racionalidad práctica y lo hace con las mismas consideraciones que atienden al reconocimiento de la contingencia como una condición para el pensar de lo político y confiesa haber pensado así ya desde 1905. El contingentismo, pues, está ligado a una agenda contrailustrada que no fue pensada en su origen en nombre de la religión. La posición de 1912, en la tesis de Derecho, por ejemplo, rechaza con énfasis las ideas liberales más básicas: pone sobre el tapete como presupuestos cuestionables típicos del liberalismo político, como la doctrina de la prioridad del individuo sobre la comunidad política o la idea -conexa con la anterior- de los “derechos naturales” liberales, con los que apenas tiene caridad<sup>262</sup>; niega la dimensión ahistórica y descontextualizada del individuo liberal, recuperando los márgenes que vinculan al hombre en un horizonte comunitario y, lo más importante, desde fuera de la dimensión hermenéutica y normativa de la Revolución Francesa. Pero, en este sentido, es evidente que la posición es la misma y no otra que la mantenida en los escritos de la década de 1930. Detrás subyace, como es notorio, una concepción de la racionalidad que está atenta a la

---

<sup>259</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA t. X, pp. 153-154, 159.

<sup>260</sup> *Carta a Sánchez de 1929*, en la edición citada, p. 106.

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA X, caps. 6-7, pp. 113-117. Allí se contraponen el concepto de validez de los principios del Derecho en favor de la postura relativista derivada de la Escuela Histórica Alemana.

contingencia frente a una postura rival cuyo prurito es el carácter presuntamente “universal” y ahistórico de la versión ilustrada de la racionalidad práctica<sup>263</sup>. El contingentismo, sin embargo, desempeña un rol más complejo en el conjunto de su interpretación de 1789, lo que nos obliga a detenernos más en su idea general de la experiencia histórica de la Revolución, el liberalismo y el significado de la historia, que es a lo que atiende.

Es inevitable recordar aquí -de nuevo- que Riva-Agüero fue fundamentalmente un historiador. Se trata de un pensador que enfrenta la naturaleza de lo político desde el ángulo de la racionalidad de la historia. Ésta es una dimensión hermenéutica que lo vincula en sus ideas críticas antiilustradas con la gama de pensadores que, en su propio tiempo, pasan como “conservadores”<sup>264</sup>. Se ha insistido muy poco en que el aspecto central del pensamiento de su generación -conocida como la “Generación del 900”- es su profunda desconfianza ante el ideario ilustrado, que se incorpora en un diagnóstico catastrofista de su significado como evento. La hermenéutica contingentista es reaccionaria en tanto parte de lo que Riva-Agüero llama la “conculcación de 1789” y su agenda respectiva, “la resurrección adecuada del Antiguo Régimen”<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> Cf. por ejemplo el artículo *Sobre dos recientes opúsculos de Jorge del Vecchio*, en que se contraponen el nacionalismo italiano al liberalismo kantiano, IRA, t. X, pp. 297-298. Afirma en esa ocasión que “es mundial la reacción” contra el individualismo liberal kantiano (ibid. p. 297).

<sup>264</sup> El bastante discutible epíteto ha sido trabado por Antonio PEÑA, “José de la Riva-Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaunde, visión y propuesta conservadora”, en VV AA), *Pensamiento político peruano*, Lima, DESCO, 1987, pp. 135-150.

<sup>265</sup> IRA, t. XI, pp. 290-291.

## Desde el abismo de Bartolomé Herrera

Es bien conocido el diagnóstico contrarrevolucionario que, en general, los miembros del grupo de su propia generación, como Víctor Andrés Belaunde y Francisco García Calderón, compartían con Riva-Agüero. La crítica del marqués contra los modelos de filosofía política vinculados con el ideario de la Revolución Francesa en 1912, por ejemplo, está dirigida fundamentalmente contra los presupuestos metafísicos del individualismo liberal y la concepción del contractualismo político asociada a éste<sup>266</sup>, tal vez en una medida algo mayor o más exagerada que en los demás; en esto, sin embargo, lo que diferencia a Montealegre de Belaunde o García Calderón es fundamentalmente una cuestión de retórica castelariana. Toda la Generación de 900 comparte claramente una escenografía conceptual contrarrevolucionaria; específicamente, un arsenal tomado de la crítica a la Revolución Francesa como evento fundador de la modernidad política.

En términos generales, la atmósfera contrarrevolucionaria del 900 es una deuda francesa. En particular, significa una deuda notoria y manifiesta con la historiografía política del siglo XIX francés; las historias políticas de Hyppolite Taine, en particular su *La Révolution*, un famoso texto en tres tomos dedicado a la elaboración de lo que entonces se consagra como “jacobinismo”, esto es, al pensamiento y la acción revolucionarias en el evento 1789. Esta herencia compartida por los novecentistas significa primordialmente tres cosas. 1. La primera, que todos hacen -como Taine- un balance negativo de la Revolución Francesa y 2. Que, en consecuencia, tienen en general una idea crítica (a veces altamente crítica) de la filosofía que hay tras 1789, a la que -hay que insistir- los tres denigran siempre inmisericordemente como “jacobinismo”; aunque el término procede de manera inmediata de la lectura de Taine, es importante subrayar que el concepto político pertenece al vocabulario propio de la contrarrevolución más arcaica y tiene su origen en la reacción “teológica”<sup>267</sup>. Demás está decir que su origen tradicionalista no disminuía su fuerza

---

<sup>266</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA t. X, caps. 4-7.

<sup>267</sup> El uso de “jacobinismo” como denigratorio para “democrático” procede de la literatura contrarrevolucionaria francesa del siglo XVIII y sus respectivas traducciones al español. Hay una alusión más que segura al término por Agustín BARRUEL, *Abrégé des mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme*, Londres, Le Boussonier & Co., 1798 (1797), 456 pp. El texto fue varias veces traducido al español durante el siglo XIX.



retórica en un ambiente académico poblado por Taine. Dice el propio marqués en fecha tan temprana como 1904, en la composición de *Carácter de la literatura del Perú independiente*: “Robespierre. Es el *jacobinismo puro*, el feroz y *funesto* jacobinismo”<sup>268</sup>. Pero, 3. No debemos creer que los novecentistas sólo rechazaban el liberalismo francés, esto es, a Rousseau y la Enciclopedia; en realidad, su crítica contra el “jacobinismo” abarcaba al liberalismo en general, esto es, a la forma política liberal en sí misma en tanto modelo teórico estándar basado en una metafísica de los derechos del individuo y la fundamentación del Estado por un contrato celebrado por una comunidad igualitaria; eran todos, por tanto, no sólo contraenciclopedistas, sino también antikantianos, algo que históricamente está lejos de Maistre o de Bonald y es más parte del contexto de debate teórico de la Universidad de San Marcos del 900. Dice de las doctrinas liberales Riva-Agüero en 1934, por ejemplo, que son el producto de una “desenfrenada utopía” basada en la “quimera igualitaria y demente del efímero pacto social”<sup>269</sup>; como es obvio, los denuestos se aplican a una filosofía kantiana como a una enciclopedista del liberalismo. Términos tan terribles -es bueno recordarlo- no hacen de Montealegre, sin embargo, sino algo más enfático respecto de la Revolución, tal vez, que García Calderón o Belaunde. Aparte de la retórica excesiva de Castelar, ¿hay algo más que haga diferente a Riva-Agüero de sus demás compañeros de generación?

El punto relevante, el que hace de Riva-Agüero un pensador específicamente distinto de los contemporáneos peruanos suyos antes citados, está referido a una peculiar interpretación filosófica de las historias contrarrevolucionarias de Taine. Las mismas que consumían sus contemporáneos de generación, por lo demás. Esto se debe a la incorporación en el tratamiento de la Revolución o del surgimiento de la modernidad política de una noción filosófica: La idea de contingencia. Hacia el primer tercio del siglo XX se trataba de una noción originada en la epistemología de la ciencia, derivada de un esfuerzo por rehacer el lenguaje de la ontología científica en términos no positivistas. En el caso de Montealegre, se trataba de una procedencia específica, *francesa* -como sabemos-: la herencia conjunta de la filosofía de Émile Boutroux, Henri Poincaré y Henri Bergson, particularmente del primero. En Riva-Agüero el contingentismo devino en una propuesta sobre la interpretación

<sup>268</sup> *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905). IRA, t. I, p. 243. Subrayado en el original.

<sup>269</sup> *En el Centro de la Juventud Católica*, IRA t. X, p. 225.

de la historia, de tal manera que ésta se hace solidaria con una ontología relativa al primero. En este contexto, el diagnóstico contrarrevolucionario que sigue es a la vez una clave de hermenéutica histórica y una propuesta de racionalidad política. Por lo demás, la contingencia no era una novedad, ni una exclusividad francesa. Era parte del ambiente cultural del 900, bastante más allá de las fronteras de Francia. Como parte de un modelo contra o pararevolucionario, de múltiples fuentes, ya está presente de modo claro, por ejemplo, en Francisco García Calderón, un seguidor de William James que, a la vez, es el primer peruano en presentar el contingentismo de Boutroux.

En García Calderón la filosofía de Boutroux aparece escindida del fundamento histórico que hemos atribuido a Riva-Agüero. Antes que una hermenéutica histórica, se presenta como una propuesta de racionalidad práctica alternativa a la concepción histórica liberal. El compañero de colegio de Montealegre, sobre todo en sus obras más relevantes, entre 1907 y 1913, radicaliza el énfasis del contingentismo como elaboración política de la Revolución Francesa y sus consecuencias, pero con el influjo en su pensamiento de la herencia de Edmund Burke y el conservatismo anglosajón<sup>270</sup>. Riva-Agüero acusa por su lado una deuda clara con el historicismo francés del siglo XIX, matizada por la lectura contramoderna de la historia de España de Marcelino Menéndez Pelayo. Ligada al contingentismo, la aversión de Riva-Agüero por el liberalismo no le es exclusiva, pero no es sólo ni principalmente política, como en el español, ni gira sólo en torno a su elaboración, como en el otro recoletano. El contingentismo filosófico, que sigue girando en torno al evento de 1789, contiene un elemento conceptual propio; a diferencia de los otros, intenta desplazar el saber de la modernidad como una narrativa. Como veremos, en esto depende de una concepción determinada de la naturaleza de la historia que es la consecuencia de su interpretación del fenómeno histórico de la modernidad liberal a través de Boutroux y Bergson, pero en función del Perú. En este sentido, el punto de partida - y también el de llegada- del horizonte filosófico del marqués no es la Revolución, sino la modernidad como la experiencia histórica que 1789 significa o ha significado para el Perú, y en la que encuentra singularmente el acontecer de una manifestación horrenda.

---

<sup>270</sup> Me permito remitir a mi Víctor Samuel RIVERA, “Autocracia republicana clerical. Rorty y García Calderón”, en *Foro Jurídico* (PUCP), Año III, # 5, 2006. El texto de Burke es *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid, Alianza, 2002 (1791), 356 pp.

El punto de inflexión es el énfasis en la hermenéutica histórica, esto es, en el conocimiento aplicativo de la historia. Para un francés el eje es la revolución en Francia; para un marqués peruano, es la revolución en el Perú: una experiencia común hay, sin embargo, la misma que hace a los historiadores políticos franceses girar el pensamiento político en torno de 1789. Riva-Agüero trata desde 1932<sup>271</sup> esta experiencia de una manera específica, apelando a una analogía con las ansiedades de vacío<sup>272</sup>. Todo indica -debemos agregar- que la imagen había sido ostensiblemente tomada de los sermones apocalípticos de Bartolomé Herrera, quien en el siglo XIX amonestó la experiencia revolucionaria como causa de la inviabilidad política del Perú<sup>273</sup>. En Montealegre este pensar de lo político desde la “conculcación” de la Revolución aparece ya desde 1905. En el texto de esa fecha se dedica un excursus relativamente amplio a refutar el universalismo de la Ilustración y la noción política de verdad “fuerte”<sup>274</sup>, como resultado de la contingencia, esto es, con argumentos tomados de la epistemología contingentista. El pensamiento de la contingencia, pues, se entiende como una respuesta frente al “abismo” -así, con mayúsculas- que la modernidad política habría significado históricamente y -agreguemos- que Montealegre piensa que hay que “conculcar”.

El pensar de la contingencia es, pues, el pensar frente del Abismo, el Abismo mismo entendido como la verdad del mundo moderno, una verdad cuya presencia es la catástrofe revolucionaria de la Ilustración política. Este tema aparece de una manera larvaria ya desde la primera tesis, *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905)<sup>275</sup> y, sin temor a

---

<sup>271</sup> Hace referencia el marqués al “abismo catastrófico de lo absurdo” que -agrega poco antes- “constituye el suicidio del conocimiento y del sér”. Cf. *Discurso*, IRA t. X, p. 184.

<sup>272</sup> En 1935 Riva-Agüero, al referirse a la crisis política mundial de entonces, trata del “abismático fluir de los hechos”. Cf. *Afirmación del Perú*, t. II, p. 117. Respecto de Herrera cf. el discurso de 1934 *En el Centro de la Juventud Católica*, IRA, t. X, p. 226.

<sup>273</sup> Ibid.

<sup>274</sup> Cf. los comentarios contra el “funesto jacobinismo” en los comentarios al ideario político de Manuel González Prada en el *Carácter de la literatura*, IRA t. I, pp. 242 y ss.; también ibid. pp. 253 y ss. “El jacobinismo”, dice Riva-Agüero, recordando a Robespierre, “¡Extraña ofuscación en quien sabe, porque ha estudiado la Historia, que a las insensatas medidas extremas de las democracias sigue la insoportable tiranía de un dictador!” (ibid. p. 243).

<sup>275</sup> El tema del abismo aparece por primera vez en el exordio acerca del significado sociológico de los partidos políticos doctrinarios en el sistema republicano, en la parte final del capítulo V del *Carácter de la literatura*, IRA t. I, pp. 247 y ss. Debemos reconocer que el uso específico de la analogía de las ansiedades de vacío para

equivocarnos, prosigue hasta el fin de la vida del autor. Como ya hemos anotado, sin embargo, sólo tiempo después, ya en la década de 1930, y como consecuencia de la publicación de la obra de Herrera, Montealegre asocia la experiencia revolucionaria con las ansiedades de vacío y el “Abismo”, que adquiere sentido en una retórica de transfondo poblada por Boutroux, Poincaré y Bergson. En efecto. La terminología abismática procede de los discursos de Bartolomé Herrera, cuya selección de obras fue impresa en dos tomos entre 1929 y 1931. La impresión del primero de los tomos había sido comentada por Jorge Basadre a inicios de esa época en la revista *Mercurio Peruano*, de la que Riva-Agüero era colaborador cercano<sup>276</sup>.

Bartolomé Herrera emplea “abismo” como un sinónimo de la anarquía política y la barbarie. Es probable que ese término, como una expresión descriptiva, proceda como elemento retórico del doctrinarismo francés, en particular de François Guizot. Es necesario recordar que en Herrera se trata del diagnóstico de la Revolución Francesa, a la que consideraba un abismo histórico; el trasfondo hermenéutico de ese diagnóstico es una interpretación de la historia de la Ilustración como experiencia de catástrofe, sumado a una concepción de la racionalidad política como “cuidado” y “restauración”. La analogía de la experiencia de la modernidad como una ansiedad de vacío está presente en uno de los discursos políticos que mayor relevancia tienen en la obra del ultramontano obispo de Arequipa, el *Sermón por el Te Deum de acción de gracias del 28 de julio de 1846*. Herrera señala la peculiar experiencia del evento del republicanismo como “un fenómeno de angustias” que consiste en la sensación de estar ante un “hundimiento en la nada”<sup>277</sup>. Es interesante notar que en el mismo texto, refiriéndose al ingreso del republicanismo en el Perú, afirma Herrera, “Y aun estos castigos, ésta tormentosa convulsión, éstos dolores acerbos, que el Perú sufre desde que proclamó su independencia, son más bien obras de nuestras continuas imprudencias, que excitan inevitablemente la desaprobación, que Dios no puede expresar en su idioma sublime, sin que el ser a quien se dirige sienta el

---

representar la experiencia de la modernidad aparece sólo posteriormente, en ocasión de los textos de filosofía política, entre 1912 y 1912. La expresión “Abismo” se halla de 1932 en adelante.

<sup>276</sup> Jorge BASADRE, “En torno a los escritos y discursos de Bartolomé Herrera”, en *Mercurio Peruano*, # de Marzo-Abril, 1930.

<sup>277</sup> Cf. Bartolomé, HERRERA, *Escritos y Discursos, tomo I*. Lima, Rosay, 1929, p. 71.

sentimiento de la destrucción, el vértigo del hundimiento en la nada”<sup>278</sup>. El tema de la ansiedad de vacío corresponde con una atmósfera de diagnóstico de la propuesta del evento histórico del liberalismo como acaecer del nihilismo y -por ende- de la modernidad como la “nada” de un “hundimiento”. En calidad de propuesta filosófica, sin embargo, la crítica viene asociada al tema más amplio de la reacción, no ya entonces como la referencia a un movimiento de hermenéutica de lo político desde la Revolución Francesa, sino como parte de una concepción cíclica de la historia. ¿A qué se debe esto?

Lejos ya de una interpretación literal del *Discurso de la Recoleta*, pegado al margen de la letra, comprobamos que la escenografía revolucionaria y mística tiene una contrapartida en el empleo del contingentismo filosófico como herramienta de interpretación de las narrativas liberales de la Gran Revolución, esto es, de sus implicaciones normativas. En realidad esta narración se hace lugar en la sombra de una argumentación más fundamental de crítica al concepto liberal de la historia y lo histórico, que en la concepción narcisista de los liberales significa una interpretación normativamente autorreferencial. Para esclarecer la posición de Riva-Agüero podemos acudir a un texto de 1934 (otro vecino de 1932) del propio marqués, que es virtualmente un documento declarativo sobre la naturaleza de la reacción política tal y como él la entiende, esto es, en términos eventuales, en lo que ahora sería un lenguaje “hermenéutico”, como acontecer histórico-destinal. Se trata del discurso *En el Centro de la Juventud Católica*<sup>279</sup>. Dice la edición que tomamos por canónica en nota al pie que “En la inauguración de la Biblioteca de esa organización juvenil católica ejerció Riva-Agüero el padrinazgo, y en tales circunstancias quiso hacer una exposición programática y doctrinaria. El acto tuvo lugar el 1ro de Junio de 1934”<sup>280</sup>. Si nos ajustamos al contenido textual, sin embargo, nos encontramos con lo siguiente: Se trata de la defensa del pensamiento de Bartolomé Herrera sobre la base de un diagnóstico histórico que se sostenía en la experiencia de la “devastadora revolución”, que sabemos ya de sobra es en principio la Revolución Francesa<sup>281</sup>. No es una apología “doctrinaria”, como sugieren los editores de Riva-Agüero; no se trata de pensar como Herrera (y menos como de Maistre),

---

<sup>278</sup> Agrega el prelado de Pío IX que “Ese fenómeno de angustias es efecto necesario de la repugnancia que existe entre la naturaleza perfectísima del Creador y los vicios humanos”. Ibid.

<sup>279</sup> IRA, t. X, p. 223.

<sup>280</sup> Ibid.

<sup>281</sup> Ibid., p. 224.

sino de hacer una hermenéutica del significado de su obra desde el ángulo de la historia efectual de la Revolución, esto es, considerando la historia no de la manera “normativa” autorreferencial de los liberales, sino admitiendo el pensamiento desde su margen, esto es, desde su caducidad histórica, su “contingencia”.

“Por el sentido general de la especulación y la historia contemporáneas, y por las sugerencias que nos llegan de los más adelantados países” llegamos –dice Montealegre en 1934, y esto es lo decisivo- a “un movimiento restaurador, netamente reaccionario” “harto más poderoso y hondo que el de la primera mitad del siglo XIX”<sup>282</sup>. La obra de Herrera reimpressa en 1929 no es una teoría más en el concurso para el teatro del pensamiento. Adquiere en realidad, a la luz de la experiencia histórica de los triunfos efectuales del pensar alternativo a 1789, carácter de *evento*, en el sentido hermenéutico de la expresión<sup>283</sup>. Llevan consigo una verdad acerca de los límites y la expectativa de 1789. Al tratarse éste de un discurso a jóvenes lectores de una biblioteca católica, y habiéndose impreso la obra que Montealegre conocía en 1929 y acababa de leer, es obvio que el objetivo textual es recomendar su difusión, su vigencia, su capacidad para intervenir en la interpretación del presente. Pero es bastante más que eso. En el contexto del pensar histórico-contingentista, los razonamientos de 1932 o 1934 se refieren a la interpretación de eventos. Ayudaría mucho a nuestro razonamiento precisar, gracias a la fecha, cuál es el evento del que los *Discursos* de Herrera son la manifestación y el pensamiento. Estamos en junio de 1934.

### **Hermenéutica para el Führer**

Si seguimos la secuencia de nuestra argumentación, tenemos a un autor que se considera contrarrevolucionario y que objeta el liberalismo al que –como Herrera- considera desde una experiencia de vacío. Pero se trata también de una remisión hermenéutica a la

---

<sup>282</sup> Ibid., p. 227.

<sup>283</sup> Usamos la noción de “evento” de acuerdo con Gianni VATTIMO: “Er-eignis este es otro término-clave del pensamiento del Heidegger tardío, que literalmente significa evento, pero que es usado por Heidegger con explícito reclamo el término *eigen*, propio, al que se conecta. Er-eignis es así el evento en que cada ente es “propiado”, y por tanto aparece también como aquello que es implicado en un movimiento de transpropiación”. Gianni VATTIMO, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, Paidós, p. 60.

actualidad. Se trata de valerse de la actualidad de Herrera para librar a los jóvenes de “prejuicios jacobinos”<sup>284</sup>, particularmente favorecida en 1934 por -como es esperable- “la acometida del positivismo y el liberalismo anárquico en lo político”. Es notorio, pues, que el objetivo del texto sobre Herrera es enterar a la juventud de que la ansiedad de vacío de la modernidad política puede remontarse desde el pensamiento de la contingencia histórica. Esto es: La “conculcación de 1789”, expresión que usaría poco después para referirse al evento Mussolini, debe ser remitida sin más a la Alemania de 1934. Mussolini tendría poco tiempo después un histórico encuentro en Venecia con el entonces nuevo gobernante de Alemania, Adolfo Hitler: Confluían dos poderes antiliberales en un proceso de alianza continental. ¿No era el contingentismo prueba su verdad a través del evento? El acontecer histórico mostraba la caducidad de la interpretación liberal narcisista de la historia. Como consecuencia –agrega Montealegre– “el individualismo liberal” está ahora “putrefacto”<sup>285</sup>. Sería sin más insólito pensar en 1934 como un año “reaccionario” en el sentido “doctrinario” (!), esto es, de la contrarrevolución religiosa del siglo XIX, un año feliz para el Vizconde de Bonald o el Abate Barruel. En realidad, para el lector avisado, se trata de una hermenéutica del primer año del III Reich, del que meses atrás Montealegre había recibido (aún en vida de Hindenburg, vale precisar) una condecoración<sup>286</sup>. Es difícil ver aquí un consejo “doctrinario” para que los jóvenes se pongan a los pies del Papa. No interesa la cuestión ideológica o política; nos importa más bien el problema conceptual acerca de la interpretación política de la historia, cuyo concepto a partir de la Revolución es el “Abismo”. Tomando como asunto el rechazo de “la acometida liberal”, como hemos visto, la estrategia pasa por un desenmascaramiento de la concepción liberal de la historia, que se autoexalta a sí misma adoptando carácter destinal, se considera “proyecto inacabado” y se autoinvierte de un poder normativo sobre el evento. Frente a esto, el Hitler de 1934 significaba el evento que hacía posible el pensar de su colapso.

---

<sup>284</sup> Ibid, p. 226.

<sup>285</sup> Ibid., p. 227.

<sup>286</sup> Riva-Agüero haría público su discurso de recepción del mencionado reconocimiento en 1937 como “Una condecoración alemana (Discurso pronunciado el 9 de Marzo de 1933)”, en *Por la verdad, la tradición y la patria, opúsculos*. Lima, 1937-1938, t. I, pp. 429-433. En él no hay mención alguna sobre Hitler, lo que sin duda es significativo, pero hay palabras bastante halagüeñas para “los colaboradores” de Hindenburg, lo cual, por cierto, es significativo también.

Es difícil no observar en esta argumentación las trazas de una retórica análoga antimoderna que es frecuente en los filósofos postmodernos y debolistas actuales. Bástenos recordar al Jean-François Lyotard de la década de 1970. Éste se permitió diagnosticar la inviabilidad de las metanarrativas modernas sobre la base de eventos de la historia occidental recurrentes, que según el autor tienen como consecuencia desinvertirla de las características normativas omnipotentes que éstas llevan consigo. Si Auschwitz ha sido posible, es obvio que no vivimos la historia progresiva que la Ilustración pronostica, justamente, a partir de la experiencia de la historia revolucionaria misma<sup>287</sup>. Como sabemos, el liberalismo en general descansa en una metanarrativa cuyo núcleo es la experiencia revolucionaria, a la que se le atribuye carácter destinal, como “el proyecto inacabado” que es incapaz de pensar su caducidad y que, por lo mismo, se proyecta en un horizonte de expectativa normativa infinita. En una lectura catastrofista de 1789, como la de Herrera, los teólogos o Riva-Agüero, un proyecto de esa naturaleza, en caso de ser algo más que una consigna, si resulta en efecto una suerte de trascendental hermenéutico, equivale al fin a la resignación (o la sumisión) ontológica ante una tragedia, que deviene abismo en la misma infinita medida de su inacabamiento. Es claro que para Montealegre la única forma conceptual de enfrentar la esencia del abismo es desconocer el presunto carácter destinal de la interpretación liberal de la historia y, para ello, es lógico esperar una estrategia para descalificar el concepto mismo de “Historia” de la metanarrativa liberal, de la “Historia” como emancipación, mostrando su relatividad y -cual era la idea del marqués- incluso su falsedad<sup>288</sup>.

En cierto sentido, podemos, tal vez remotamente, ver el origen de la estrategia de Lyotard que acabamos de referir en el Conde de Maistre<sup>289</sup>. Es interesante esto, pues el Montealegre antiliberal de las obras anteriores a 1932 no había argumentado aún de esta manera y sabemos que para 1934 venía de acercarse a sus obras. En 1934 Hitler parecía ser una prueba de que el liberalismo podía pensarse sin revolución, o de que la revolución podía

---

<sup>287</sup> Aparte del suficientemente conocido *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1984 (1979), cf. Jean-François LYOTARD, “Histoire universelle et différences culturelles”, en *Critique*, # 41, 1985, p. 563. También en *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Galilée, 1986, p. 38.

<sup>288</sup> Como es conocido hizo Reinhart KOSELLECK en su célebre *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid, Rialp, 1962 (1959), y también, después, en su *historia/Historia*. Madrid, Trotta, 2004 (1975), donde explica el carácter reciente de la noción de “historia”, que es donde encajan las metanarrativas liberales del progreso “inacabado”.

<sup>289</sup> Cf. Stephen HOLMES, *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid, Alianza, 1999 (1993), p. 36.



existir sin liberalismo (que es lo que suponemos desea pensar el insatisfecho ciudadano de una república liberal) desde el propio carácter destinal de la interpretación revolucionaria. Eso significaba que la reacción era posible. El texto de 1934 consagra así la argumentación exaltando el evento Hitler como la prueba de la falsedad de la metanarrativa ilustrada, del carácter sin-fundamento de las pretensiones infinitas de la lectura liberal basada en la experiencia revolucionaria. Hay que leer que gracias a Hitler (con énfasis en la fecha, 1934) que: “Ningún pensador de fuste cree en la hora actual que la evolución humana siga la candorosa y rectilínea trayectoria del progreso indefinido, embaucador de nuestros padres”. No hay duda, entonces. Según Riva-Agüero, “Todo propende hoy a la restauración de los valores espirituales, del orden, de la jerarquía y del respeto”, como afirma líneas atrás<sup>290</sup>. En Berlín estaban encantados con esas ideas, justamente, en 1934.

1934. Volvamos al texto. Como hemos visto, es manifiesto que el liberalismo se interpreta como un evento histórico y único, que constituye aquí la esencia del abismo predicado antes por Herrera. Este liberalismo “putrefacto” y su “revolución catastrófica”, sin embargo, no son para Riva-Agüero el acontecimiento destinal e irrenunciable de la interpretación liberal, sino que está sujeto a una hermenéutica histórica, en la que se constata, frente a las pretensiones normativas del proyecto ilustrado, la realidad como evento del pensar de su diferencia. En 1941, ya en plena Segunda Guerra Mundial, y ante el reproche de ser un “pasadista”, replica el marqués, que se sitúa en una lectura del tiempo histórico: “me ha dado la razón la historia de los últimos años” “Cuando dije que el liberalismo radical era algo ya arcaico para la mentalidad europea”<sup>291</sup>. Para 1934, de lo que se trata es de explicar algo que el propio marqués denonima ya la “verdadera reacción”. Esta reacción “verdadera” ingresa en un horizonte hermenéutico donde la clave no es el pensar de la reacción, sino el evento del fracaso histórico político liberal, que da lugar a ella. Se trata de la misma experiencia acentuada y confirmada para 1941. La “verdadera reacción”, pues, no consiste en una visión religiosa, sino en el evento de la experiencia de la falsedad de la concepción liberal de la Historia como un progreso narcisista y autorreferente. Es por esto también que la “verdadera reacción” (en oposición claramente a todo otro tipo de “reacción” “falsa”) consiste, justamente, en la experiencia epocal de la

---

<sup>290</sup> *En el Centro de la Juventud Católica*, IRA t. X, p. 228.

<sup>291</sup> *Ibid.*

conculcación del liberalismo (esto es, la demostración de su falsedad) por medio del evento. Del evento contingente pero que es más allá de lo que una historia liberal puede permitir interpretar. Demás está decir que Riva-Agüero veía este fenómeno acontecido en los nacionalismos de las “naciones adelantadas”, Italia y Alemania, cuyo 1934 le resultaba tan grato.

En el texto de 1934 resulta claro que para Riva-Agüero la reacción es un pensamiento del evento, del evento que conculca con su propia realidad; no es la reacción religiosa, que existe más bien en el pensamiento, el ideal o el recuerdo. Por ello la consecuencia de la “conculcación” no era la mera negación (teórica, tética) del concepto de progreso, sino la ruina del ideario efectivo de la hermenéutica política liberal; en las “naciones adelantadas”, la sorpresa de un 1789 conculcado remata en negar de manera efectiva y práctica el igualitarismo, “el individualismo liberal” y el “demente y efímero pacto social”. En realidad se trata de un razonamiento de origen e inspiración claramente contingentista y pragmatista, que está travestiendo la interpretación de la historia ante el horizonte de una constatación: la “historia universal” liberal, el quehacer de la emancipación inexorable de la Humanidad era un hechizo del siglo XIX. ¿No lo confirmaba la experiencia histórica de las “naciones adelantadas”? Si la respuesta era correcta, la experiencia histórica misma consagraba la realidad efectual del fracaso de la historia como “emancipación”. Como una acotación menor, resulta que las “naciones adelantadas” eran para el caso evidentemente Italia y Alemania. Es necesario subrayar que el discurso *En el Centro de de la Juventud Católica* es el texto más claramente favorable al gobierno alemán de Adolfo Hitler que jamás Montealegre hubiera escrito<sup>292</sup>.

Respecto del evento 1934, es conveniente entender que se toma como una suerte de anuncio del ser, de mensaje de caducidad para la interpretación de la Historia que hacían los liberales positivistas o neokantianos de la época del *Discurso* (y no pocos de los de hoy). La filosofía de la contingencia permite aclarar mejor que cualquier texto la diferencia entre la reacción de los teólogos del siglo XIX –que es la topología castelariana de Montealegre- y lo que el marqués llamará ahora “la verdadera reacción”. Se trata de una

---

<sup>292</sup> Cf. *ibid*, p. 229.

explanación hermenéutica, de una interpretación del sentido del ser a través del evento, esto es, el reconocimiento de la verdad de la historia como historia de los efectos. No es un acto de adhesión, sino el reconocimiento del significado eventual de un acontecimiento en un esquema contingentista reaccionario. Dice prudentemente Montealegre, tomando distancia: “Yo, señores, disto mucho de ser un admirador incondicional de Hitler”. Hay que subrayar “incondicional”. Es pues, un aliado del Führer, aunque *condicional*. Siguiendo al propio Montealegre, éste cree en la “potencial regeneración de todas las razas”, pero no acepta los “métodos” de Hitler” (subrayemos lo de *métodos*), los “extremados e injustos *procederes*” del Canciller<sup>293</sup>. Pero -y este pero hay que leerlo con claridad- “no olvidemos que sus extralimitaciones contra el centrismo alemán tuvieron, no ya pretexto, sino ocasión y disculpa sobradas con la ambigua y nefasta actitud” del “Partido del Centro”. No queda duda de que el “Centro” le era inmensamente más repugnante a Montealegre que los “injustos *procederes*” de la Alemania de 1934, la Alemania que estaba comenzando a ponerse fea<sup>294</sup>. Un año antes, por lo demás, el propio marqués había sido condecorado en Berlín<sup>295</sup>.

Como vemos, la “verdadera reacción” es significada por los eventos políticos cuya hermenéutica implica la caducidad de la historia narcisista liberal. Es el mentís al discurso de la Ilustración imparable. Es manifiesto, pues, que la mención de Hitler en el contexto de 1934 tiene una función argumentativa obvia; se trata de apelar a la demostración fáctica, histórica, a través de la verdad del evento, de que la concepción liberal de la historia, una empresa unilineal y progresiva, anclada en el evento de 1789, no es otra cosa que un sin-fundamento, una creencia ilusa y -si cabe la paradoja- “atrasada” o “supersticiosa”. Si el evento Hitler, si lo que Hitler significa es posible, la metanarrativa liberal resulta ser una mera presunción y, por lo tanto, la lectura liberal del pasado revolucionario y su expectativa de futuro puede ser superada, revertida o cambiada (si a uno no le gusta). En resumen: 1789 es un hecho contingente. Para los jovencitos que oyeron el discurso de 1934 en el Centro de la Juventud Católica debía quedar claro que Bartolomé Herrera lo habría indicado así ya

---

<sup>293</sup> Ibidem. El subrayado es nuestro.

<sup>294</sup> Sobre la situación con el nazismo (que como toda persona culta de 1943, diferenciaba de los otros movimientos nacionalistas europeos), cf. el ensayo de José DE LA PUENTE, “Riva-Agüero y nuestra época”, p. 12.

<sup>295</sup> Ibidem.

en su sermón de 1846. La historia era contingente. Ahora la experiencia destinal del evento Hitler –según vemos piensa Montealegre- lo había demostrado.

### **El contingentismo como hermenéutica**

La reflexión anterior nos retrotrae al papel del contingentismo en la argumentación de Montealegre. Es en realidad el soporte de sentido de la hermenéutica reaccionaria de la Revolución. Como ya hemos adelantado, es una característica del contingentismo filosófico el hacer posible el divorcio entre racionalidad y modernidad, una fusión que los liberales atribuyen al episodio revolucionario y por medio de la cual se autojustifican (aún lo hacen) bajo 1789 tomado como un evento privilegiado del acontecer de sentido de la existencia humana. Adoptando el entonces familiar recurso a las ciencias naturales (como hacían Boutroux o Poincaré), Montealegre hace en 1934 una auténtica apología del contingentismo, dado que es el referente conceptual para la hermenéutica del evento Hitler. La “contingencia” -dice Montealegre- “En filosofía se presenta como una renovación del intelectualismo aristotélico, o bien en la diferente y paralela orientación volitiva con casos como el de Bergson”. “En ciencias físicas y naturales, se patentiza con las cuanta”<sup>296</sup>, lo que –como consecuencia- tiene al “liberalismo” “desecho y putrefacto”<sup>297</sup>.

El discurso de 1934 trata, en un contexto de alusiones a Bartolomé Herrera (y de Maistre) de la recuperación de la contingencia, aunque aplicada a la hermenéutica histórica. La interpretación se centra en el evento cuya patencia hace inviable las metanarrativas y que, de acuerdo a Riva-Agüero, sería un rasgo benéfico común del cultivo premoderno de la historia, en particular la grecolatina: “Es lo que los antiguos llamaban el climamen o paréclisis epicúrea” -agrega el marqués-. La “contingencia”, “climamen” o “paréclisis”. ¿Qué vincula el fracaso del liberalismo con los cuantas de física? La respuesta va de suyo: Se ha desplomado la concepción de la historia de la Revolución Francesa y “Hemos vuelto a admitir -frente a lo que pasaba antes- la espiral de los *ricorsi* de Vico”<sup>298</sup>. La idea de

---

<sup>296</sup> Ibid., p. 227.

<sup>297</sup> Ibid.

<sup>298</sup> Ibid., p. 228.

“contingencia”, pues, se aplica y tiene su sentido como una interpretación de la experiencia histórica, pero no de cualquier experiencia ni de cualquier historia. Se trata de la desarticulación narrativa de una historia peculiar, la historia de la modernidad liberal, cuyo evento señero es la Revolución Francesa; el propósito es afirmar la inviabilidad, el fracaso de esta historia del liberalismo como “proyecto inacabado”, esa lectura excluyente del acontecer político hacia la diferencia, y denunciar (como en realidad lo habían hecho antes Herrera o Nietzsche) una dimensión narcisista de la interpretación histórica del liberalismo político, que le impide ver su propio carácter frágil como alternativa vital de la realidad humana. Este mismo argumento, que en 1932 y 1934 puede parecer más bien tímido, reaparece con todo detalle en 1943 como la exposición misma de la historia como forma de conocimiento. Se apela entonces nuevamente a la recuperación de los conceptos históricos premodernos por vía de la “anaciclosis” de Polibio<sup>299</sup>.

Como estamos viendo, el hecho del predominio europeo del nacionalismo y su recusación del liberalismo político es interpretado como una revolución (una contrarrevolución) en el concepto del tiempo, en una renuncia a la idea de progreso y, finalmente, en la no desconocida para Riva-Agüero idea de Nietzsche del eterno retorno. “El tiempo es una superstición”, había escrito en 1929 el marqués a Luis Alberto Sánchez, atento tal vez entonces a la Italia de Mussolini, en la capital de cuyo imperio se hospedaba<sup>300</sup>. Ante semejante aserto niezscheano, la premisa es que la “candorosa línea del progreso indefinido”, esto es, la experiencia efectual europea del sentido histórico de la revolución, representa una versión inviable del concepto de la historia y que, por ende, el concepto moderno de historia es lo que Hitler (como evento histórico, justamente) ha desmentido. Este argumento ha permitido manifestar la verdad del contingentismo y, por lo mismo, explica su puesto en los argumentos de la “reacción”. En el fondo, la reacción misma es posible como pensamiento en la medida en que es hecha posible por el evento, que resulta ser así una experiencia de recuperación (reacción) frente al contexto hermenéutico apocalíptico del “Abismo” de Herrera como interpretación política de la modernidad

---

<sup>299</sup> Sobre la relación entre contingencia, racionalidad e historia cf. “La historia y su enseñanza”, en *Afirmación del Perú*, t. II, pp. 205 y ss. Respecto de Polibio afirma que “fue uno de los primeros que nos habló de las regularidades o ciclos de la Historia, que él denominó “anaciclosis” siendo un precursor de los ciclos de Vico y de Spencer”. Ibid, pp. 207-208.

<sup>300</sup> *Carta a Sánchez del 9 de junio de 1929*, p. 106.

liberal. La reacción misma como ontología del acontecer del primer tercio del siglo XX. “Resultados palmarios son éstos de la elaboración mental y moral, y de la experimentación política de los últimos treinta años”<sup>301</sup>.

Desinvertida del carácter virtualmente destinal que le atribuyen las metanarrativas liberales, la catástrofe revolucionaria que aterraba a de Maistre, Donoso o Herrera puede ser identificada por Riva-Agüero como un ciclo histórico o “climamen” de insurgencia del caos. ¿Qué implica esto? De alguna manera este planteamiento exige, junto al diagnóstico abismático de ansiedades de vacío, un horizonte hermenéutico de “orden”, esto es, un orden cuya fenomenología implica la inversa de la autodescripción de la racionalidad ilustrada liberal que el contingentista denuncia<sup>302</sup>. Es obvio que se trata de una precomprensión de lo fundado que sirve de suelo a la experiencia del hundimiento en la nada pero en vistas de su recuperación. Con esto, la reacción adquiere no sólo la obvia carga normativa de “restauración del Antiguo Régimen” que porta en los autores contrarrevolucionarios “teólogos”, sino que se convierte en una agenda ontológica que es anunciadora del quehacer mismo de la afirmación del ser histórico, que es reacción en el sentido de confutación fáctica del abismo que supuestamente significa la instauración del liberalismo y su visión progresiva y unilineal de la historia. Esta “conculcación” contrarrevolucionaria es de la afirmación de las narrativas nacionales, esto es, desde las narrativas finitas de comunidades que se reconocen desde el Abismo, y éste es -como hemos visto- el sentido de mentar como “verdadera reacción” al evento Hitler.

En este momento de nuestra argumentación un lector acucioso podría haber notado que hemos superpuesto una interpretación de un texto de 1932 para buscar sus claves en otro de 1934. Hemos realizado una operación de traslado a otros textos para aclarar el pensamiento del autor en 1932, cosa que ahora reafirmamos. Es en ese mismo año de 1932 en que inicia la retórica del “abismo”, tomada de Herrera, que se relaciona explícitamente la analogía de la percepción de la historia política con las ansiedades de vacío con una fuente conceptual

---

<sup>301</sup> Ibid.

<sup>302</sup> Esto ocurre en autores que no son reaccionarios en el sentido más primitivo de la expresión, como Richard RORTY, *Liberalismo burgués posmoderno*, en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 269 y ss.

que ratifica su significado ontológico relativo a la experiencia de la modernidad y el nihilismo. Es en nuestro *Discurso de la Recoleta* que se trata del “abismo catastrófico de lo absurdo”, que comportan los sistemas tanto del “materialismo histórico” como las de “positivistas y kantianos”, esto es, los liberales<sup>303</sup>. El abismo es allí no sólo una teoría filosófica, sino una experiencia histórica; una experiencia que “deja al mundo sin sentido”, “la vida sin alcance, la moral sin base y la razón sin objeto y norma”. Liberales y socialistas, los representantes del pensamiento político de la revolución, no son objeto de crítica desde la atmósfera contrarrevolucionaria del Conde de Maistre, sino desde la apelación a un orden de “sentido” que es anterior a la experiencia histórica específica de 1789, pero no en el orden del tiempo, sino en el orden conceptual; como vemos, se vincula, en realidad, no con el pasado, sino con una concepción que atiende a nociones como “vida”, ligadas a la “moral” y la “razón”, significando una crisis que se halla en marcha, instaurada por “la devastación” de “la revolucionaria Europa”,<sup>304</sup>. Su remitente retórico no sólo es la cronotopología de la Revolución, sino el horizonte de la modernidad ilustrada en general; de allí su remisión retórica hasta el *Discurso del Método* de Descartes, cuyo fraseo biográfico y en primera persona en torno al “fundamento” es ahora bastante más expreso. Este clima de crisis se apertrecha de una filosofía que la justifica y alienta, que la promueve y niega la vida, que se entiende aquí como la capacidad de elaborar la crisis, así como también la racionalidad propia de la praxis humana efectiva.

Aunque parezca sorprendente, la idea de la experiencia abismática de la modernidad y su traducción en un diagnóstico de crisis, lo que llamaríamos ahora postnietzscheanamente *la experiencia del nihilismo* parece remitirnos no tanto a Bartolomé Herrera cuanto a la filosofía vitalista alemana, y no sólo a divulgadores y autores que hoy nos parecen secundarios, como Eucken, sino en particular a autores que aún tomamos por vigentes, como Georg Simmel<sup>305</sup>, Nietzsche, o los hermeneutas de las “Ciencias del Espíritu” de la

---

<sup>303</sup> *Discurso*, IRA t. X, p. 184.

<sup>304</sup> *En el Centro de la Juventud Católica*, IRA t. X, p. 224.

<sup>305</sup> Cf. peculiarmente su *Intuición de la vida*. Buenos Aires, Nova, 1950, 227 pp. y, notoriamente, su *Schopenhauer y Nietzsche*, Madrid, Francis Beltrán, 1915, 265 pp.

época<sup>306</sup>. Con esto, los rasgos del diagnóstico catastrofista del ultramontano Herrera deben transferirse al contexto más amplio de crítica de la Ilustración que hacen filósofos del primer tercio del siglo XX, muchos de los cuales nada tienen ya de ultramontanos ni de católicos, como es en general el sentido del texto.

Para terminar, la reacción de la época de Riva-Agüero (esto es, los nacionalismos europeos y asiáticos de la década de 1930), según sus propias palabras, y adoptado ya el modelo de los *ricorsi* de Vico, constituiría un proceso análogo de retorno del orden al ocurrido durante la Contrarreforma<sup>307</sup>. Frente al nihilismo liberal y moderno, anclado en el universalismo y origen del vértigo del Abismo, Riva-Agüero propondría –desde el contingentismo- el punto de vista auténtico ante la dimensión fragmentaria y finita de las narrativas históricas efectivas. Las ansiedades de vacío, que pasarían a ser así una dimensión de la experiencia ontológica de la historia, son enfrentadas por ciclos de reacción. Creemos que después de la exposición textual del *Discurso de la Recoleta*, la apología de Herrera *En el Centro de la Juventud Católica* y, parcialmente, ya en la carta de 1929 que hemos aludido, es manifiesto que la “reacción” no es una cuestión “doctrinaria”, y menos referida a una praxis específica –por ejemplo, la reacción de los de Maistre, de Bonald y Valdegamas- sino que se trata de una hermenéutica de la modernidad a través de la experiencia de la Revolución Francesa y el liberalismo; esto desemboca en una ontología política cuya entraña radicaría en un comportamiento de reacción frente al vacío desde un pensar que ha recusado la universalidad de la metanarrativa liberal, que se piensa desde la afirmación de las narrativas finitas como aquel horizonte más originario desde el cual la comprensión de la modernidad política es posible como la experiencia de una ansiedad de vacío. En este sentido, el Abismo reclama el suelo desde el que es visto, así como la experiencia de lo abismático como rechazo, reacción y restauración.

---

<sup>306</sup> Tenemos el testimonio del propio autor de haber comprendido las cosas de esta manera, con la clave de la distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu en 1943 (cf. *La historia y su enseñanza*, op. cit., pp. 204-205).

<sup>307</sup> De este modo, se compara en un discurso en la Santa Sede Apostólica en 1935 que “la admirable Contra Reforma de los jesuitas de los siglos XVI y XVII” es semejante a un “salvador movimiento de reacción y retorno que ante nuestros ojos se opera en el pensar y en el sentir contemporáneos”. Cf. *Afirmación del Perú*, t. II, p. 111.



Reaccionario, pues, el Marqués de Montealegre habría hecho suya una filosofía de la contrarrevolución cuya originalidad radicaría no en la mera (e increíble) restauración del Antiguo Régimen, sino en un programa ontológico de recuperación ante la ansiedad de vacío de la modernidad en un pensar remitido hacia el recuerdo, un pensar como el de Taine o Renan, un pensar cuyo horizonte hay que marcar con las huellas de la hermenéutica de la historia y una elaboración acerca del pensamiento de la finitud situada históricamente. La urgencia de un pensar de lo político hollado por la violencia de la Revolución y la experiencia de su tragedia en una narrativa local serían su llamado. Así, una apelación al recogimiento en el pensar de la memoria ante la “conculcación de 1789”, esa experiencia que es hundimiento en la nada, es también el quehacer angustiado en que las narrativas finitas encuentran refugio. Contra la modernidad y, más en particular, contra el liberalismo, el repensar de su pasado como esperanza para in-sistir. Descartes, cuyo auroral *Discurso* de 1637 había servido para dar color contramoderno a un texto castelariano, había sido largamente ya subvertido y destruido en 1932 ante la mirada esperanzada e irónica de un Montealegre fijo, tal vez, ante el colapso del Abismo.

### Capítulo III

#### La ontología política del Marqués de Montealegre de Aulestia 1903-1932

#### Ensayo del *Ensayo*

Este capítulo acerca del pensamiento filosófico-político de Montealegre requiere de un preámbulo. Vamos a tratar aquí en primer lugar de un texto universitario, un folletín marginal. Se trata de una prueba de un curso que José de la Riva-Agüero debió tomar en 1902 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos<sup>308</sup>. Es aparentemente la prueba anual escrita del “Curso de Filosofía Fundamental y Objetiva”, curioso nombre que en la era del positivismo recibía el curso anual sanmarquino de ontología o metafísica<sup>309</sup>, prueba que llamaremos de ahora en adelante simplemente “El Examen”. Dice el propio Montealegre en 1941 que el “curso de Filosofía Objetiva, como se decía entonces” era en realidad por “su verdadero nombre, Metafísica” aunque –y ésta es la explicación de nombre tan bizarro- “los más de los catedráticos” “tenían vergüenza” de tratarlo por su nombre<sup>310</sup>. El texto nos interesa porque es la prueba histórica de que nuestro marqués tuvo ideas propias acerca de lo que constituye el título de este trabajo. De que Riva-Agüero pensó alguna vez en una ontología y -por sorprendente que parezca- también de que la llevó a la práctica, esto es, que hizo uso de lo que él mismo consideraba un esquema ontológico de interpretación de la realidad y, más aún, que consideraba que el trabajo de reflexión

---

<sup>308</sup> El texto fue descubierto por Pedro Benvenuto Murrieta en los archivos de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos después de la muerte de Montealegre. Al principio debe haberse creído que era no un examen, sino un discurso, lo que sin duda no es inverosímil. Ella Dumbbar Temple calificó otro texto de igual fecha de discurso “sabatino”. Hoy sabemos que eran pruebas escritas. Cf. Ella DUMBAR TEMPLE, “Bio-Bibliografía de José de la Riva-Agüero”, en *Documenta* (Lima), Año I, # 1, 1948, p. 301. Con certeza se trataba de un examen de curso, como anota bien la edición IRA que usamos.

<sup>309</sup> Cf. la entrevista de 1941 “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente” (Entrevista de Alfonso Telado), en *Turismo* (Lima), julio de 1941, Año VI, # 62, pp. 13-14. Reimpresa en *Afirmación del Perú*. Lima, IRA, 1960, t. II, p. 242.

<sup>310</sup> Ibidem.

ontológica era de suyo una aplicación política, de tal modo que el programa fundamental de la metafísica era en realidad *ontología política*. Vamos a desarrollar esta propuesta efectuando una presentación analítica del contenido del documento del *Examen*, lo que nos será útil luego para contrastarlo con un largo fragmento de cuatro páginas del *Discurso de la Recoleta* de 1932, que pretende ser justamente la aplicación –en el sentido acuñado después por Gadamer y la hermenéutica– de la “ontología” en la comprensión de los procesos sociales y políticos. En realidad, como veremos, el folleto de 1902 es nada menos que la clave conceptual del *Discurso*.

Es fundamental en este capítulo comparar los textos de 1903 y 1932. La cronología es un elemento básico, es la clave para comprender que lo escrito en un texto extiende su eficacia hasta una fecha que significa la madurez del pensador y que resulta, por la misma causa, la perspectiva filosófica del documento político. Es importante recordar aquí que el *Discurso de la Recoleta de 1932* es casi la pieza fundamental del pensamiento político de Riva-Agüero. Como hemos observado en el capítulo anterior, el propio Montealegre –aunque fuera por razones retóricas– llamó a este discurso “de retractación de errores” y le asignó un significado doctrinario. Era en realidad la presentación social de su pensamiento político, que a los atentos asistentes del auditorio les sonó como a giro del pensar sobre la base de las consecuencias políticas sugeridas en el texto, esto es, un giro reaccionario o fascista<sup>311</sup>. De hecho sus intérpretes en la historiografía normal de Montealegre lo toman como el hito que marca una presunta transformación: El cambio de un primer Riva-Agüero liberal a otro reaccionario. El paso del fundador del democrático y futurista Partido Nacional Democrático de 1915 a un segundo Riva-Agüero que, hasta 1944 –el año de su deceso– habría de ser fascista y ultramontano. Hasta ahora, nuestros propios análisis se han limitado a confirmar la segunda parte de este aserto a través de una interpretación textual que acentúa la hermenéutica del evento como una estrategia contra el liberalismo político. Este capítulo tiene el expreso propósito de mostrar que el esquema central del texto del *Examen* no constituiría otra cosa que el (mismo, idéntico) diseño argumental del de 1932;

---

<sup>311</sup> Cf. *Discurso en el Colegio Recoleta*, IRA t. X, p. 182. Agregan los editores de la edición canónica que “Fue leído por Riva-Agüero en el almuerzo anual de los exalumnos del Colegio de los Sagrados Corazones (Recoleta) el 24 de setiembre de 1932. Sabido es que este discurso constituye la explícita profesión de fe de su autor y la retractación paladina de sus errores juveniles (...). Publicado originalmente en *El Comercio* del 25 set. 1932, p. 17”. “Sabido es” era una expresión que, sin duda, caso omiso hacía de la profundidad.

el famoso texto de “retractación de errores” terminaría siendo, no tan en el fondo, un tratado pequeño (ya que de cuatro páginas) de ontología política. Volveremos a la cuestión de los “errores” en el acápite final de este capítulo.

Ya que nuestro propósito principal es comparar los textos de 1903 y 1932 para mostrar la idea subyacente de una “ontología política” es inevitable acudir por anticipado al común referente de ambos, el *Ensayo* de Donoso Cortés de 1850<sup>312</sup>, que ya en el capítulo anterior hemos señalado como fuente conceptual para el tratamiento del concepto de “catolicismo”. Ahora va a sernos menos difícil aceptar esto: el *Discurso* es, en cierto sentido, la transpropiación de las páginas iniciales del texto de Donoso, que sirven en su contexto original para definir la “teología política”. Hasta hoy ha sido un lugar común de la magra historiografía relativa a Montealegre atribuir a Riva-Agüero una estimulante -aunque riesgosa y confusa- simpatía por los autores reaccionarios en general. Es un lugar común en la historiografía vincularlo con de Maistre y Juan Donoso Cortés, pero jamás ha habido ninguna investigación seria para intentar demostrarlo por cotejo de fuentes y -lo que es más grave con el segundo-, con la expresa ausencia de toda referencia original que avale una presunción cuyas consecuencias terminan siendo determinantes para la comprensión definitiva del autor<sup>313</sup>. No es de extrañar. De Maistre es citado muy pocas veces. Donoso no es citado nunca, ni en público ni ex privado.

Como ya sabemos, la influencia del Conde de Maistre es bastante más que dudosa. Es indudable que el propio marqués la ha sugerido. Sin embargo, toda evidencia efectiva de su

---

<sup>312</sup> Cuando sea necesario lo vamos a citar en la edición de 1978, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (edición presentada por José Vila Selma). Madrid, Editora Nacional, 1978, 387 pp. Para una información general sobre Donoso, cf. Juan Olavarría, “Introducción”, en Donoso CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 9-45. Cf. también Eduardo HERNANDO NIETO, *Pensando Peligrosamente. El pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Lima, PUCP, 2000, cap. IV; R. A. HERRERA, *Donoso Cortés, Cassandra of the Age*. Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 1995, 143 pp.; Federico SUÁREZ, *Introducción a Donoso Cortés*. Madrid, Rialp, 1964, 273 pp.

<sup>313</sup> Dice por ejemplo Alzamora Valdez que “Es injusto afirmar quien así se expresaba -sobre la Iglesia-, con tanta precisa y nítida claridad, fué un católico más bien ultramontano que neotomista, más próximo a De Maistre y a Donoso Cortés que al cardenal Mercier, a Dawson o a Maritain”. Este párrafo de 1954 revela que haber sido “ultramontano” y “próximo a Donoso Cortés” era una leyenda urbana, una leyenda urbana que, aunque no demostrada hasta ahora, no era tampoco una opinión caprichosa. Es probable -no hay otra forma de explicar esto- que se tratara de testimonios orales del propio autor o cercanos que, por lo mismo, no podían ser documentados. Cf. Mario ALZAMORA VALDEZ, “El pensamiento de Riva Agüero”, en *Mercurio Peruano*, Año XXIX, Vol. XXXV, # 333, 1954, p. 890.

influencia resulta exigüa si se la compara con la de cualquiera de los historiadores franceses que ya conocemos desde la introducción, los nacionalistas como Maurras o el voluntarismo de Schopenhauer o Nietzsche. No merece, pues, un lugar en este trabajo. Cosa aparte es la lectura de Donoso. Para él la atmósfera misma del 900 reserva un lugar de privilegio. En el acápite “Cómo era un adolescente peruano al comenzar el siglo XX”, que es el comienzo de la crónica generacional *Nosotros*, anota Ventura García Calderón, hermano de Francisco y amigo de Montealegre: “¿Cómo era un adolescente peruano y podríamos decir hispanoamericano en los comienzos del siglo XX?”. “Su alma” –agrega el escritor-, está llena de “libros que lee en secreto” y “Además de largas tiradas de Calderón de la Barca que le enseñan en casa, aprende en el colegio discursos floridos de Donoso Cortés”<sup>314</sup>. Sigue una larga lista de estos autores. Es fácil inferir por qué Donoso, Marqués de Valdegamas, es citado primero en una lista que toma varias páginas. Es notorio también el contraste entre “lo que le enseñan” al adolescente peruano del 900 “en la casa” y “lo que lee en secreto”, esto es, que en la casa anda vedado, aunque sea el secreto a voces del colegio. Ya sabemos, del colegio ultramontano y reaccionario de La Recoleta. Donoso sería uno de esos autores “secretos” de las lecturas juveniles del Marqués de Montealegre.

Como vamos a tener oportunidad de comprobar, la obra de Donoso no sólo no es extraña al pensamiento de nuestro marqués, sino que juega un rol decisivo en su concepción del pensamiento político como “ontología”. La obra de Donoso subyace tanto al examen de 1903 como al *Discurso de la Recoleta*; en ambos casos -aunque de diferente manera- el texto del Marqués de Valdegamas aparece en calidad de referente hermenéutico, esto es, da una pista de cómo apreciar la concepción filosófico-política del documento. Para efectos del sentido político filosófico de ambos textos, la alusión a Donoso hace de pauta no para entender cuál fue el camino que transitó Montealegre para pasar del liberalismo al catolicismo, sino cuál fue el tránsito para hacer de la ontología que Riva-Agüero había aprendido en los claustros de San Marcos una disciplina política específica en el sentido de la reacción y la “conculcación de 1789”. En realidad, se trata de un horizonte de fondo, no ya en general, como hemos visto en el diagnóstico de la modernidad política como abismo en el capítulo anterior, sino de un modelo específico de comprensión de lo político tomado

---

<sup>314</sup> Ventura GARCÍA CALDERÓN, *Nosotros*. París, Casa Editorial Garnier y hermanos, 1946 (1936), p. 18.

de la teología de Donoso. Esto es particularmente interesante desde el punto de vista histórico, pues nadie hasta ahora ha afirmado vínculo alguno relevante entre el pensamiento de ambos marqueses, lo que se agrava porque el propio autor se ha inhibido, sin duda de manera deliberada, de mencionarlo, tan mala debía ser la prensa de Valdegamas en el entorno liberal de la Lima del 900. Como una cuestión de hecho, sin embargo, Montealegre conocía a Donoso y mantenía una relación empática con sus obras reaccionarias. Lo sabemos incluso aunque no lo mencionara así. Tenemos a nuestra disposición en calidad de indicios razonables dos fuentes (aparte de Ventura): los testimonios de su amigo Francisco García Calderón y la correspondencia con su maestro sanmarquino, el espiritualista Alejandro Deustua. Pero los indicios, indicios son.

Todo lo anterior no pasaría de ser un conjunto de meras especulaciones plausibles si, por suerte, no hubiera argumentos más explícitos en su favor, cuya abundancia no podrá tomarse de manera alguna como una fortuita acumulación de accidentes. De estar en lo correcto, sin embargo, se trataría de una cuestión de importancia fundamental, pues permitirá precisar deudas de Montealegre hasta hoy no trabajadas. Estas reflexiones permitirán situar de manera más precisa el horizonte hermenéutico de Montealegre dentro del espectro del pensamiento reaccionario, así como entender tanto la herencia de un reaccionario en particular como las esperables distancias entre uno y otro. Adicionalmente, la identificación del vínculo con Donoso Cortés permite también esclarecer el sentido en que el reaccionarismo religioso de Montealegre se adecuaba a las deudas paralelas que tenía con otras fuentes filosóficas derivadas más bien de la sociología o la psicología colectiva positivistas, las “Ciencias del Espíritu” tal y como venían evolucionando para el primer tercio del siglo XX<sup>315</sup>, así como lo que él consideraba el pensamiento de “los contingentistas franceses”<sup>316</sup>. El pensamiento filosófico de Montealegre fusiona los elementos tomados de Donoso con el pensamiento que tiene su fuente en la educación

---

<sup>315</sup> Las corrientes de “Alemania” parecen referirse a las escuelas neokantianas, algunos de sus derivados desembocan en el relieve del pensamiento histórico como forma de racionalidad. Para Riva-Agüero, la enseñanza de Alejandro Deustua anuncia “las especulaciones recientes de Simmel y Heidegger y la llamada escuela de Friburgo”. Ibid., p. 392. Obviamente, la referencia biográfica a Deustua debe sugerirnos las lecturas de su propio tiempo, Rudolf Eucken, Wilhelm Wundt, Henri Bergson y otros autores menores que eran de la preferencia de Deustua.

<sup>316</sup> Afirma en 1944: “Por su otra fundamental teoría de la síntesis creadora, propende Wundt, a las claras, a la filosofía de la contingencia y de la finalidad; de este modo se hermana con Dilthey, tan citado y comentado hoy, y del cual en exacta cronología es contemporáneo”. *Recuerdos de la universidad* (1944), IRA t. X p. 391.

sanmarquina. Por lo demás, como veremos, el significado de lo que en Montealegre es “ontología” corresponde a una elaboración del concepto donosiano de “teología política” tal y como éste se desarrolla en las primeras páginas del Libro I del *Ensayo*, aunque -como es natural- bajo la óptica de las otras fuentes anotadas. No podemos, sin embargo, adelantarnos más. Pasemos ahora, pues, con el testimonio de Deustua, al primero de los textos de Montealegre, al *Examen* de 1903 del Curso de Filosofía Objetiva.

### **El Examen de 1903**

José de la Riva-Agüero trata de una cuestión relativa a algo que podemos llamar “ontología” una única vez en su vida. Desde el punto de vista histórico, el documento es por sí solo un testimonio muy pobre de su interés por ella y orienta, más bien, a sospechar que se trataría de un escrito eventual al que el marqués habría sido llevado por circunstancias banales, ya que es la prueba universitaria de un estudiante de un curso que él no había programado. Desde este ángulo, el documento carecería de relevancia respecto de lo que podemos considerar “su” pensamiento. Tendría el mismo valor anecdótico que muestran, por ejemplo, unas notas suyas sobre el budismo de 1903<sup>317</sup>, sin más el solitario trabajo universitario de un adolescente refinado y precoz, que nunca habría estado interesado en Buda de no haber sido ése el tema del plan curricular del Curso de Filosofía Antigua; al texto sobre Buda lo asocian en el examen su carácter estudiantil y su brevedad. Si nada hay en el texto sobre budismo que pueda considerarse que haya influido en los textos posteriores, ¿cabe esperar otra cosa de un examen de otro curso, por lo demás, igualmente auroral y juvenil? El examen es un modesto conjunto de cuatro o cinco folios de anotaciones; visto a la ligera, parece un conjunto de notas bastante asistemáticas e inconexas, con referencias conceptuales vagas y carentes de una tesis propositiva

---

<sup>317</sup> Cf. *El Budismo*, en IRA, t. X, pp. 17-21. La edición IRA tiene la siguiente anotación al margen: “Manuscrito. Examen del curso de Filosofía Antigua. Se halla en el tomo 34 de “Programas, actas y tesis y exámenes”, de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fols. (32-37). ACDA. U.S.M.” (ibid. p. 17).

reconocible; un texto universitario acerca de ontología de 1903, en suma<sup>318</sup>. Por otro lado, el pensador, por aquel tiempo un adolescente de 18 años, tenía por único, aislado antecedente académico hasta entonces, una disertación sobre Nietzsche del año anterior, una aventura sobre la base de sus lecturas colegiales. De hecho, el propio marqués lo reconoce de esa manera en una entrevista de 1941. Pero, justamente, una acotación tan tardía, por postrera, ¿no abunda acaso en el interés tomado al tema en la juventud?<sup>319</sup> A esta disertación hay que agregar unos cuantos exámenes de los cursos anuales de San Marcos en 1902 y 1903. ¿Qué podía significarle a un adolescente una reflexión -que a todas luces parece forzada- sobre “Filosofía Fundamental y Objetiva”?

El *Examen* es peculiarmente el caso de una obra cuyos motivos y recurrencias obligan a pensar algo bastante diferente de lo que inspira el efímero documento estudiantil que se conserva con el nombre de “Budismo”. Como vamos a mostrar, aun si no pudiéramos hilvanar las notas generales de 1903 con desarrollos posteriores de su obra, hay suficiente evidencia textual de que el concepto de ontología, o lo que el marqués tomara por tal, configura un horizonte de sentido cuya huella habrá que rastrear en los textos de filosofía de dos lustros después, particularmente en las tesis *Concepto del Derecho* y el *Fundamento de los interdictos posesorios*, así como en el trazado conceptual de las tesis sobre otras materias de 1905 y 1910, que se articulan con huellas en la misma línea. Volvamos al principio. Como ya hemos adelantado, se trata aparentemente de un examen correspondiente al Curso de Filosofía Objetiva. Es desalentador saber, no sólo que no vuelve el autor a tratar jamás del tema ontológico como tal, sino que la palabra misma “ontología” no reaparece nunca más<sup>320</sup>. Lejos de apartarnos de nuestra empresa, creemos

<sup>318</sup> Dice la nota al pie de la edición IRA: “Manuscrito. Examen del Curso de Filosofía Fundamental y Objetiva. Se halla en el tomo 34 de “Programas, actas, tesis y exámenes”, de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fols. (248-253). ACDA U.S.M.”. Cf. IRA, t. X, p. 34.

<sup>319</sup> Cf. el reportaje de Alfonso TEALDO, *Afirmación*, t. II, p. 242.

<sup>320</sup> En realidad hay una excepción. En el *Elogio del Inca Garcilaso*, discurso pronunciado el 22 de abril de 1916, hay una alusión al cultivo de la “ontología neoplatónica” de Garcilaso, que habría estado influenciada por sus lecturas de León el Hebreo. Se trata, aparentemente, de una mera alusión sin relevancia: “ontología” aparece como sinónimo de “metafísica”. Es digno de notarse, sin embargo, que se refiere a esto como “sistema de idealismo sincrético”. De un lado, la expresión “sistema” -como veremos- tiene un antecedente plausible en Donoso Cortés. De otro, en el contexto de 1916 la expresión remite a las filosofías espiritualistas de época cuyo antecedente remoto es el primer espiritualismo de la Restauración. Con ambas observaciones, resulta que la ontología de Garcilaso aparece como un pensamiento de actualidad política: el Marqués de Montealegre pretende hacer de Garcilaso una fuente para la “reacción” del 900, con un “sistema idealista”. La ontología aparece, pues, en términos análogos a los que se mienta aquí. Cf. *Afirmación*, t. II, p. 196.



que esto sólo subraya la importancia del contraste con el texto de 1932, que revela el significado de lo que en 1903, y de manera aislada, no sería sino un par de hojas sueltas. De hecho, analizaremos lo que afirman los cinco papeles del examen, pero de esto llegaremos a establecer un punto capital: nuestro autor pensó -al menos eso hizo en 1903- que la ontología no es solamente lo que dicen de ella los manuales clásicos y, como tarea prioritaria (aunque implícita), la vinculó con sus propios intereses, que iban más bien dirigidos a la comprensión de las instituciones políticas y el concepto de lo político. Mucho aclarará en esto la presencia de la teología política de Donoso Cortés.

Para comenzar, la naturaleza del *Examen*. Un examen no parece la clase de texto que pueda dar cuenta del pensamiento de un autor, sino el saldo de un dictado de clase. La misma categoría de “examen” sugiere el resultado de un cuestionario, la solución a un conjunto de preguntas, las mismas para todos los alumnos. En este caso el documento sería a lo más sólo un muestrario de las enseñanzas de un determinado profesor. Por suerte, podemos dar por sentado que se trataba de un texto elaborado por el alumno por cuenta propia, un ensayo general y no un “examen” propiamente dicho. Eso lo manifiesta un extenso artículo publicado en el diario *El Comercio* en setiembre de 1907<sup>321</sup>. El texto es una queja contra los métodos de enseñanza y evaluación de sus profesores de “Jurisprudencia y Ciencias Políticas” de quienes, según parece, esperaba algo más que el “método el suyo detestable y anacrónico”<sup>322</sup> cuyos “efectos que no pueden ser mas desastrosos” no podían ofrecerle. Su método, sin embargo, parecería en un momento ser el mismo que el de las demás clases. Es claro que en ellas (en todas) “Lo irracional y detestable es que en los cursos no haya sino un solo examen anual, que es el decisivo”, “el que vale la aprobación”<sup>323</sup>. Riva-Agüero dio en 1903 uno de estos exámenes anuales. Pero no es exactamente de exámenes como el de Ontología del que se lamenta en 1907: El contexto del reproche no podría ser más claro. Se trata de unas pruebas que estorban “la memoria” “de jóvenes de años superiores” que “necesitan escribir tesis para los grados”<sup>324</sup>, esto es, de él mismo que estaba por doctorarse en Letras en 1910 y que, por supuesto, no podía terminar justamente por el tiempo que

---

<sup>321</sup> “La Reforma de la Universidad”, en *El Comercio* (Lima), 24 de setiembre de 1907, pp. 5-6. Está reproducido en *Afirmación del Perú*. Lima, IRA, 1960, t. II, pp. 141 y ss.

<sup>322</sup> Ibid. t. II, pp. 148-149.

<sup>323</sup> Ibid. t. II, p. 148.

<sup>324</sup> Ibid. t. II, p. 151.

estos cursos de “Jurisprudencia” le demandaban y para los que, además, debía también redactar dos tesis adicionales. Y es que, al parecer, lo característico de los profesores de teoría política, de los profesores de los cursos que más le interesan en ese año, es que éstos sí -a diferencia de los otros- tomaban preguntas. En efecto, escribe el marqués que “en algunas Facultades, como Jurisprudencia y Ciencias Políticas” “por ahorro de tiempo o por comodidad de los catedráticos, acostumbran exigir en un solo acto el examen de las distintas materias”<sup>325</sup>. Esto es: el marqués se queja de que en Derecho no le dejen la suerte de preparar su tema, sino que lo fuerzan a estudiar de todo al azar con lo que, el ya molesto examen anual, irremediablemente, “asesina la memoria”<sup>326</sup>. Esto quiere decir que en otras materias los exámenes son más benévolos con la memoria, de tal manera que podríamos deducir que incluso la estimulan. En este sentido puede interpretarse la acotación de que “conviene que el examen verse sobre una parte algo extensa del curso a fin de que los discípulos se vean obligados al repaso y a coordinar en un conjunto muchos de los capítulos de la disciplina que aprenden”<sup>327</sup>. Eso es, justamente, lo que muestra el examen de Filosofía Fundamental y Objetiva. Había un tema general; para tratarlo había que redactar un ensayo, un “paper” y en él incluir buena parte de los temas del Curso.

El examen tiene un desarrollo bastante *sui generis*, pues no parece ser la respuesta a pregunta alguna; lo que más bien parece que se espera del alumno de Letras es que redacte un ensayo sobre el tema en general, cuyo sesgo aparenta estar inserto en el título. Pues bien. El texto tiene no un título, sino tres; uno principal y dos especiales. El título completo es “Objeto de la ontología: Importancia de su estudio. Principios que inmediatamente se fundan en la idea de ser”. Como es notorio, el principal se refiere a “El objeto del ontología”, lo que acarrea una inevitable ambigüedad semántica entre los usos objetivo y subjetivo de la partícula de genitivo “de”. El “objeto” puede entenderse tanto en sentido de finalidad como en relación con la materia de que trata. Es fácil de colegir por qué, entonces, el autor divide luego el resto del texto en dos partes más sobre la base de la ostensible ambigüedad de la palabra “objeto”, dando lugar a sendos subtítulos. Ante la desalentadora vaguedad de este título principal, adquieren mayor interés los títulos secundarios. El

---

<sup>325</sup> Ibid. t. II, p. 148.

<sup>326</sup> Ibid.

<sup>327</sup> Ibid.

primero de ellos, “La importancia de su estudio” resulta especialmente significativo para nuestro interés. La palabra “objeto” tiene aquí el significado de “finalidad”; es importante subrayar que no se refiere en primer lugar a cuál es el tema de la ontología, sino a su propósito, aquello en virtud de lo cual se hace en efecto o debe hacerse ontología; desde esta óptica, la ontología es tratada como su sentido en una práctica de comprensión, como lo que Gadamer llamaría, su “aplicación”<sup>328</sup>. La esencia y la aplicación no se diferencian.

El primer subtítulo es “importancia de su estudio” y corresponde con las páginas 34 y 35 de la edición canónica. De acuerdo a este subtítulo tenemos que aquello que entra dentro del objeto de la ontología es, así, de la esencia de la ontología. El segundo subtítulo, “Principios que inmediatamente se fundan en la idea de ser” es, como no da lugar a discusión, un desarrollo del “objeto” entendido ya como la materia del curso<sup>329</sup>. Como sea, sin embargo, los cinco folios de los que consta el examen están redactados de manera tal que es evidente que el tema principal debe ser tratado como una apreciación acerca de la finalidad de la ontología. Colocándose en el contexto cultural de inicios del siglo XX, dominado por el positivismo, afirma el *Examen* que “La reacción positivista contra la Metafísica, encabezada a mediados del siglo XIX por Augusto Comte, negó de hecho la *utilidad* y hasta la posibilidad de la Ontología”<sup>330</sup>. De lo que se trata en el texto, en el segmento analizado es, pues, de mostrar su *utilidad*. Este sesgo, en efecto, se afirma poco antes. Sostiene entonces el marqués que la ontología “Es importante por la generalidad de sus principios, por la universalidad *de sus consecuencias*; porque ocupándose del ser en sí y de sus aspectos trascendentales”. Es obvio que su “universalidad” aparece al autor como implicada con su “utilidad”. Se trata, aunque la distancia no contribuya mucho a hacerlo notar, de una postura bastante original para la época. El manual de filosofía de Rudolf Eucken, por ejemplo, por demás socorrido en la enseñanza sanmarquina de entonces, sostenía abiertamente el carácter inútil de la ontología, la inviabilidad de su aplicación, así como un deshonesto compromiso de ésta con el largamente maltratado racionalismo de los

---

<sup>328</sup> Cf. para la definición del término gadameriano Jean GRONDIN, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, pp. 158 y ss. Cf. el resumen de Gadamer al respecto en Pepi PATRÓN, “Tensión conceptual entre “aplicación” y “lingüística” en la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer”, en *Areté* (Lima), vol. 1, # 1, 1989, pp. 111 y ss.

<sup>329</sup> Para el título cf. *Ensayos jurídicos y filosóficos*. IRA, t. X, p. 33.

<sup>330</sup> Cf. *Examen*, IRA t. X, p. 34. El subrayado es nuestro.

“tiempos modernos”<sup>331</sup>. Mostrar la utilidad de la ontología significaba en 1903, entonces, una postura arriesgada y creativa que presuponía la agenda de rehabilitarla en la flor de su descrédito, y de hacerlo además en un ambiente ostensiblemente hostil, el suyo propio, que la asociaba con el abismo de la modernidad que el propio Montealegre deseaba conculcar.

Por lo demás, las “consecuencias” señaladas por Riva-Agüero son claramente de dos tipos; de un lado, tenemos lo que ahora llamaríamos una “concepción del mundo” y, por otro, su vínculo con las instituciones, prácticas y creencias humanas; de un lado resulta que el “concepto metafísico del mundo está comprendido, virtualmente a lo menos, por entero en las doctrinas ontológicas”<sup>332</sup> y de otro que “ese concepto” “reobra sobre las ciencias particulares y es el fundamento de la moralidad y, por consiguiente -agrega el marqués en el lenguaje vitalista corriente de su tiempo-, de toda vida”<sup>333</sup>. Es manifiesto que la ontología funciona como horizonte de mundo, esto es, como manera de ver la realidad en general, y que actúa -además- como “fundamento” de la racionalidad práctica. Comte, pues, estaba equivocado. Curiosamente, como es fácil percibir, esto le asigna a la comprensión del conjunto de la “utilidad” de la ontología una orientación no teórica, sino hermenéutica. Tratar de su “objeto” es, bajo este respecto, preguntar más que qué conoce, “cómo se aplica”, cómo *se usa* la ontología. Pero, ¿dónde señala Montealegre el horizonte de aplicación del estudio de la ontología? No nos sorprenderá que ese ámbito sea al final el mismo que el de la teología política de Donoso Cortés.

Como hemos visto, las cuartillas del examen de Montealegre pueden ser divididas claramente en función de la clasificación del título. Ahora bien, es un hecho curioso que la respuesta al primer tema secundario no se limite, como hasta ahora hemos visto, a la exposición de cuál puede ser la “utilidad” de la ontología; ya sabemos que sus “consecuencias” se vinculan con “el fundamento de la moralidad y de toda vida”. Ya esto de por sí nos orienta hacia la sociología y la filosofía política, de tal modo que la definición anterior desemboca en un concepto que cumple la finalidad de la ontología en la sociología y, por ende, en la política. La idea de que la “utilidad” de una ciencia radique en su relación

---

<sup>331</sup> Cf. Eucken, op. cit., pp. 140 y ss.

<sup>332</sup> Cf. *Examen*, IRA t. X, p. 34.

<sup>333</sup> Ibid.

con lo que entonces se daba en llamar “el progreso social” era, por lo demás, un lugar común para el 900<sup>334</sup>. Montealegre completa el cuadro con un listado de autores que de hecho habrían realizado este programa de ontología, de esta ontología que interesa “por la universalidad de sus consecuencias”<sup>335</sup>. Tenemos entonces una lista extraña que, para comenzar, incluye a Comte mismo, a quien antes se había citado para recordar el sentido de la pregunta general; se agrega también a John Stuart Mill, Alfred Fouillée y Herbert Spencer. Una lista heteróclita, como lo recordaría a su turno el mismo marqués, pero que no deja duda alguna de que lo que se considera “ontología” se orienta a comprender la clase de trabajos que permiten asociar a estos cuatro personajes<sup>336</sup>; es lo que nosotros llamaríamos “filosofía política” o –más en general-, “ciencias sociales”. En nuestro lenguaje preferimos llamar de manera más general aún “racionalidad práctica”<sup>337</sup>. Veamos ahora el asunto con más detalle.

El “objeto”, el *télos* de la ontología, su aplicación hermenéutica, se completa y ejemplifica de manera eminente en un listado de personajes que hacen ontología. Pues bien. Los autores citados por Montealegre comparten al menos dos características bastante notorias, que es necesario subrayar para poder comprender la originalidad de la postura de nuestro marqués así como, acto seguido, ver qué involucra a Donoso Cortés con ellos. En orden de extensión creciente los autores 1. Son positivistas o cercanos a una concepción positivista. Son -en palabras de Montealegre- “Los grandes positivistas”. En este caso se hallan Augusto Comte y John Stuart Mill<sup>338</sup>. 2. Son sociólogos, esto es, científicos sociales o ensayistas que pertenecen a esta categoría de acuerdo con los patrones de la bibliografía positivista del siglo XIX; esto significa pensar en los sociólogos como especialmente distintos de los físicos, los matemáticos o los psicólogos, de quienes se diferencian porque

<sup>334</sup> Cf. Alfred FOUILLÉE, “Filosofía francesa durante el siglo XIX”, en *Historia general de la filosofía*, Buenos Aires, Librería “El Ateneo”, 1951, especialmente pp. 484-485.

<sup>335</sup> Ibid.

<sup>336</sup> Cf. el reportaje de Alfonso TEALDO, *Afirmación*, t. II pp. 242-243, en referencia a los cursos de Filosofía Objetiva y las clases de Alejandro Deustua de Filosofía Subjetiva; dice entonces “Novedoso, vibrante y lúcido en sus lecciones orales, procuraba remontar la corriente materialista, dándonos con nutridos resúmenes de Massi, Wundt, Croce, Fouillée y Bergson el sentido, un tanto heterogéneo y laxo, pero al cabo regenerador y liberador, de la saludable reacción finisecular contra la estrechez empirista y la desolación agnóstica en que habíamos caído”.

<sup>337</sup> Cf. Alasdair MACINTYRE, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Barcelona, EIUNSA, 1994 (1988), pp. 25 y ss.

<sup>338</sup> Cf. *Examen*, IRA t. X, pp. 34-35.

tratan de grupos humanos, sus relaciones o su organización<sup>339</sup>. Aquí están Fouillée y Spencer; es evidente que este segundo grupo comprende extensionalmente al primero y que, por ende, lo que define la ontología a través de estos ejemplos es su aplicación social. En el contexto de la cultura novecentista esto quiere decir que su campo de aplicación involucra áreas que hoy forman parte de la sociología propiamente dicha, “el progreso social”, pero también abarca la materia de disciplinas tan dispares como la antropología, la psicología social y la ciencia política<sup>340</sup>; a esto debemos sumar un sector de la reflexión filosófica que es el conjunto que conforman la ética y la política y que hoy llamamos “racionalidad práctica”<sup>341</sup>.

Es importante reconocer que un sector fundamental de la reflexión filosófica, el ámbito que corresponde a la racionalidad práctica, es parte aquí de la esfera de la reflexión “sociológica”. Los autores van citados en calidad de filósofos, pero también de pensadores vinculados al pensar del “fundamento de la moralidad y de toda vida”. Como ya hemos observado, si atendemos al orden lógico de exposición de los autores, que va de menor a mayor extensión, resulta que Comte y Stuart Mill deben ser incluidos -como es inobjetable- en la lista de “sociólogos”. Pues bien, el texto de ontología reconoce las características 1 y 2 como la descripción de lo que estos autores representan, y es justamente en calidad de ejemplo que se los cita en el *Examen*. ¿Qué se deduce de esto? Que Riva-Agüero está sosteniendo que el tratamiento de la ontología alcanza su objeto en ciencias positivas relativas a la sociología pero, como este término incluye y se desarrolla con apreciaciones acerca de la racionalidad práctica, resulta que la ontología es interpretada por Montealegre como una ciencia primera cuya “aplicación” se despliega de manera vinculante con la ética y la política (o la “sociología”, que para el caso son lo mismo); para recoger la terminología tradicional, la sociología termina siendo la ciencia del hombre, la ciencia política del hombre, el horizonte mismo de aplicación de la ontología<sup>342</sup>. No hay lugar a dudas. La

---

<sup>339</sup> Cf. por ejemplo el tratamiento del tema en el manual de época de E. DE ROBERTY, *La Sociologie*, Paris, Librairie Garnier Baillière et Cie, 1881, cap. V.

<sup>340</sup> Por ejemplo, en G.-L DUPRAT, *Science Social et Démocratie. Essai de Philosophie Social*, Paris, Giard et Brière, 1900, Troisième Partie, pp. 153 y ss.

<sup>341</sup> Cf. DE ROBERTY, *ibid*.

<sup>342</sup> Dice en la mencionada conferencia que “La Sociología es la ciencia abstracta que totaliza y generaliza los resultados de la historia y viene a ser una especie de Geometría Moral”. Cf. “La historia y su enseñanza”, en *Afirmación*, t. II pp. 207-208.

última indicación sugiere que, en resumen, el objeto y la importancia de la ontología deben ser interpretados de acuerdo a los intereses de las ciencias positivas vinculadas con las instituciones humanas y que la ontología es, en un sentido originario, la filosofía primera del pensamiento de lo social.

Es precisamente para personajes como Mill, Comte, Spencer y Fouillée que cabe la definición de “ontología” que precede el desarrollo del primer subtítulo: “La Ontología es la parte última y capital de la Metafísica, porque estudia el elemento superior e irreductible, que nada puede definir, porque lo comprende todo y no está comprendido en nada”<sup>343</sup>. En este contexto, los positivistas y los sociólogos aparecen mencionados con motivos textuales diferentes. Los dos primeros en calidad de positivistas que han rechazado el objeto de la ontología porque “siendo relativo el conocimiento” han concluido que “la Ontología, ciencia de lo absoluto, no puede existir”: Podemos reconocer sin dificultad que se trata de Augusto Comte y John Stuart Mill. Los dos siguientes aparecen en calidad de pensadores que han involucrado los estudios sociales con la idea de lo “Absoluto”; es manifiesto el interés por orientar la definición de “ontología” por su finalidad, y darle un carácter prioritario, no a las empresas metafísicas o las grandes reflexiones filosóficas, sino a una versión invertida de los conceptos fundamentales en virtud de la “utilidad”, que aparece así como un motivo originario en el pensamiento.

Si lo “ontológico” remite a autores que sin duda Montealegre sí conocía, como Schopenhauer o Nietzsche, por ejemplo, es en virtud de una interpretación invertida del rol de la teoría respecto de su aplicación, incluso de su aplicación “política”. No debería sorprendernos que los autores citados hayan sido finalmente recordados en la historia del siglo XIX más en las ciencias sociales que en los manuales de filosofía. Alfred Fouillée, por ejemplo, aunque es hoy un autor secundario, era considerado para el 900 como un escritor de primera línea. Fouillée era especialmente conocido en el contexto académico peruano de inicios del siglo XX por tres razones: 1. Como autor de una manual universitario, su *Historia de la filosofía*, 2. por la teoría de las “ideas fuerza” y 3. también,

---

<sup>343</sup> *Examen*, IRA t. X p. 34.

por su trabajo de diagnóstico sociopolítico de la Francia del siglo XIX<sup>344</sup>. Es interesante recordar que buena parte de lo que Fouillée hacía (más que filosofía) era sociología política. Su aporte filosófico más original era la teoría de las “ideas fuerza”, una elaboración conceptual acerca del rol del pensamiento humano en el comportamiento social. Es muy cuestionable la importancia de Fouillée en la historia del pensamiento filosófico en sí mismo pero, tal vez, si se recordara su obra desde el punto de vista de la sociología política, se haría más justicia con él por la influencia efectiva que ejerció en la cultura francófona y el pensamiento social de su época. Como transmisor cultural del tardío siglo XIX, Fouillée pertenece a un espectro amplio en algunos de cuyos bordes están Hyppolite Taine, Herbert Spencer o John Stuart Mill, que pasan por historiadores, filósofos y sociólogos a la misma vez. Es la obra de esta clase de pensadores la que habría levantado la “proscripción de la Ontología”. Según Montealegre resulta que “después de las reivindicaciones de Fouillée y Spencer en favor de lo Absoluto, no parece muy lejano el día en que la especulación filosófica reconozca la legitimidad de la Ontología”<sup>345</sup>. Es obvio que el joven marqués sí la reconocía, en especial como aplicación para el ámbito de la teoría política y las ciencias sociales.

Como ya hemos mencionado, aparte de Fouillée, el otro autor citado en calidad de “sociólogo” resulta ser nada menos que Herbert Spencer. Era el autor de moda del San Marcos del 900. Un cotejo detallado del párrafo del *Examen* que estamos comentando con un par de páginas de Fouillée sobre Taine, por lo demás, confirmarían que la interpretación de Spencer en torno a lo “absoluto” ha sido tomada en realidad casi a la letra de Fouillée mismo<sup>346</sup>. En esta secuencia de argumentos Montealegre es casi un repetidor del manual de filosofía de Fouillée<sup>347</sup>. Pues bien, por muchas diferencias que pueda uno oponer al genérico del pensamiento de los pertenecientes al primer listado, aunque se cita a este autor como diferente de los anteriores por haber apelado a lo “Absoluto”, el hecho es que es innegable que Spencer es tan sociólogo y tan positivista como los demás; toda referencia

---

<sup>344</sup> Para una idea general de la forma en cómo se comprendía al propio Fouillée en la literatura francesa del periodo de estudios de Riva-Agüero cf. Augustin GUYAU, *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan, 1913, 240 pp.

<sup>345</sup> *Examen*, IRA, t. X p. 35.

<sup>346</sup> Cf. FOUILLEE, op. cit., pp. 164-166.

<sup>347</sup> No se trata en absoluto de un reproche, aunque da cuenta de la memoria extraordinaria del autor del *Examen*.



que pueda haber hecho Spencer a lo “absoluto” no deja de hacer de él menos sociólogo que los precedentes. No es difícil, atendiendo a la historia de las ideas del Perú hacia 1903, reconocer que las principales obras que registra la historia del pensamiento sanmarquino se orientan en un sentido semejante<sup>348</sup>. Ahora bien. Si nuestro razonamiento es correcto, Riva-Agüero sostiene en el examen de ontología de 1903 que los tratados de Comte, Stuart Mill, Fouillée y Spencer deben ser considerados ejemplos afortunados de cuál es el objetivo de la ontología, que la ontología alcanza su finalidad en los textos relativos a las organizaciones y relaciones humanas y que la ética, la política y sus instituciones constituyen el objeto preeminente del pensar tomado de esta manera.

Ahora bien. Pasemos al título secundario acerca de la ontología, “los principios”; como podemos constatar en la versión canónica del IRA, éste consta de tres partes, divididas entre sí por guiones y consiste, en lo fundamental, en un listado de categorías<sup>349</sup>. Es curioso, pero se trata de conceptos vacíos; cada uno de ellos es objeto de una definición que es tratada de manera intemporal, despojada casi de referencias históricas (se cita de pasada a Descartes, Fichte, Krause y Leibniz) y sin desarrollo alguno<sup>350</sup>. En esto también parece haber seguido el manual de Fouillée en el apartado referido al concepto de “Absoluto” y la necesidad de la metafísica<sup>351</sup>. Estas categorías son los conceptos de “evidencia”, “conciencia”, “razón suficiente”, “causalidad” y “substancialidad” y, tal y como aparecen, no parecen dar cuenta sino de la materia dictada propiamente dicha, tal y como parece razonable concluir que fue ofrecida en el curso anual de San Marcos. Como una observación al paso, podemos anotar que se trata de categorías vinculadas con la argumentación, con un cierto prurito kantiano de presuposiciones *a priori*. Por cierto, todo esto carecería de relevancia si no fuera porque Riva-Agüero articula la función de los conceptos de acuerdo con la finalidad apuntada en el párrafo anterior, y que concluye en la idea de que la ontología, en último término, es de la esencia del pensar de la política. Esto quiere decir que, en principio, el pensar de lo político debía constituir un despliegue de

---

<sup>348</sup> Cf. Augusto SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Moncloa, 1965, t. I, caps. II, IV y VI. Riva-Agüero sería un implacable crítico de la obra de la *Sociología* de Mariano Cornejo (1908). Cf. *La Sociología de Cornejo* (1911), en IRA, t. X, pp. 57 y ss.

<sup>349</sup> IRA, t. X, pp. 36-38.

<sup>350</sup> IRA, t. X, p. 36.

<sup>351</sup> Cf. FOUILLEE, op. cit. pp. 480-482.

estas categorías como fundativas, en un sentido privilegiado, del discurso acerca de la racionalidad práctica. Pero el texto afirma algo bastante más audaz. Lo que el examen de Riva-Agüero sugiere, en realidad, es que la ontología constituye un pensamiento cuyo punto de partida es el ser ya de antemano pensado en un orden que se abre desde el mundo de la interpretación de lo humano, que debemos entender como aquello que es la ocupación de Spencer y Comte, de Fouillée y Stuart Mill, ellos mismos “aplicadores” de los conceptos antedichos.

En efecto. Para la aplicación de las categorías apuntadas debe haber un parámetro, esto es, una justificación para su uso. De acuerdo con el examen éste no es otro que “la afirmación o la negación del ser”<sup>352</sup>, bien sea -como es fácil colegir del texto- del orden de la explicación, bien del orden de la producción. ¿De la producción de qué? ¿De la explicación de qué? Si insertamos la hermenéutica de este texto, tan aparentemente insulso y escolar, dentro de la propuesta general del párrafo que lo precede, la respuesta es bastante obvia. El “qué” de la pregunta, la referencia al ser, es el vínculo entre lo que se afirma o se niega. Aunque es manifiesto que reproduce aquí la definición aristotélica de la verdad, ya sabemos que se trata, en un contexto poblado por Spencer, Fouillée o Mill, de la verdad de las instituciones, las prácticas y las creencias humanas, de las que la ontología consiste entonces en la elaboración, el pensar de su afirmación o negación (social, se entiende). En consecuencia con lo anterior, es en función de estas instituciones, prácticas y creencias que Mill o Spencer estudian el pensar de lo político, que “se ocupa del análisis detallado de los principios” y de las categorías que “resultan de la extensión del ser”<sup>353</sup>. No es difícil, pues, concluir con Montealegre que “No hay filosofía sin Ontología, por más que en muchos casos esté implícita y que haya que deducirla de todo el sistema (...) porque no hay concepto filosófico que no especule sobre el ser y sus aspectos primordiales”<sup>354</sup>. Y, ¿qué es aquí “filosofía”? Debemos decir: Sociología. “Sociología” tal y como la comprendía un pensador peruano en la Universidad Mayor de San Marcos que daba un examen de Ontología en 1903. Pero advirtamos que para Riva-Agüero, en principio, la sociología es

---

<sup>352</sup> Cf. IRA t. X, pp. 35 y ss.

<sup>353</sup> IRA, t. X, p. 37.

<sup>354</sup> IRA, t. X, p. 38.

filosofía; en tanto es pensar de los principios y las causas no es otra cosa que ontología política.

### **Donoso de memoria**

Hemos visto que el Montealegre de 17 años que redactó el examen del Curso de Filosofía Objetiva trataba de sostener una concepción de la ontología como “fundamento” de la racionalidad práctica, esto es, de la ética y la política. La ontología se justifica por su “utilidad” y sus “consecuencias” tanto para el pensamiento filosófico acerca de las instituciones políticas humanas como para la concepción del mundo como un horizonte de significado. Riva-Agüero termina en una pequeña sección que podríamos llamar de “conclusiones” afirmando que “El objeto y la idea primera de Ontología bastan para convencernos de su importancia, que como decíamos al principio, trasciende a todo conocimiento filosófico”<sup>355</sup>. El desarrollo del texto, el sentido en que se ha adoptado la noción de “ontología” nos orientan a reconocer aquí las reflexiones más elementales del inicio del libro I del *Ensayo* de Donoso. Por lo demás, la influencia del pensamiento reaccionario español, en su fuente donosiana, había sido ya reconocida en otro contexto, en la correspondencia de Riva-Agüero con su profesor Deustua, entre 1908 y 1910, como veremos al final<sup>356</sup>. 1909: trece años antes y en literatura privada, pues fue en el intercambio epistolar entre Deustua, que estaba en viaje oficial en Roma (1908-1911), y Riva-Agüero, entonces en plena redacción (simultánea) de *La Historia en el Perú* y las tesis de teoría política de 1911 y 1912. El seguidor del teólogo político seguía haciendo sociología en la línea de su oculto maestro.

Intentar mostrar la presencia del Marqués de Valdegamas en el texto del *Examen* de ontología no deja de ser algo osado. Es notorio que el propio Riva-Agüero no menciona jamás a Juan Donoso Cortés. No lo trae a colación por su nombre nunca. Cuando de alusiones reaccionarias se trata, el bulto pasa a Bartolomé Herrera, el Conde de Maistre o

---

<sup>355</sup> IRA, t. X, p. 37.

<sup>356</sup> La correspondencia con Deustua se halla en el tomo XV de la edición canónica IRA.

incluso a el Vizconde de Bonald, de manera ocasional<sup>357</sup>. Pero buscar un vínculo con Donoso no es una mera arbitrariedad. Por el momento, contamos con el testimonio histórico de Francisco García Calderón, el mejor amigo de Riva-Agüero, quien garantiza que la obra de Donoso ya había sido frecuentada por ambos en la etapa escolar en La Recoleta, junto con de Maistre. Dice García Calderón que “En las tardes, en paseos que no nos parecían monótonos, del Colegio a mi domicilio en la calle de la Amargura, de él a esta casa de Lártiga, y de nuevo a la Amargura (...). Estudiábamos a Donoso Cortés”; agrega, acto seguido, esta frase por lo demás enfática: “aprendíamos de memoria páginas de su admirable discurso sobre la Biblia”<sup>358</sup>. García Calderón se refiere a la época de escolaridad secundaria inmediatamente<sup>359</sup> anterior a los estudios de San Marcos. El propio marqués da fe de estos relatos de García Calderón en una entrevista para el Boletín del Colegio Recoleta de 1930; su amigo Francisco redactó su propia versión de las anécdotas aquí referidas 19 años después. El tenor es el mismo, salvo por dos detalles: Riva-Agüero –a diferencia de García Calderón- no menciona a Donoso ni de pasada; aclara además que para la edad escolar era ateo, de lo que se desprende que muy difícilmente podía haberse tomado en serio la teología política de Valdegamas, justamente en lo que tuviera de “teología”. El cuadro no podía ser expresado con mayor sencillez, sin embargo, y no podría hacer más acogedora la idea de un ateo Riva-Agüero admirado del concepto de teología política del *Discurso sobre la Biblia*. “¡Cuántas polémicas religiosas y políticas, oyeron las apacibles cuadras de ese Jirón!”<sup>360</sup> -escribe el marqués mismo-. Ya sabemos qué polémicas.

Es fundamental que apuntemos respecto de las memorias de García Calderón un par de cosas: 1. Afirma que “estudiábamos” a Donoso; o sea, no se limita a afirmar que lo habían

<sup>357</sup> Así se refiere a los de la Escuela Teológica: “videntes del pasado”, “profetas de la reacción”, y los enumera, “de Bonald y de le Play, de Maistre y la Tour du Pin”. Cf. “Orígenes e influencia del fascismo”, en *Revista de la Universidad Católica*, tomo V, Año VI, # 30, p. 10.

<sup>358</sup> GARCÍA CALDERÓN, op. cit., p. 9. Como se sabe, el *Discurso sobre la Biblia* de Donoso marca su paso del liberalismo a la reacción y la teoría de la “dictadura del sable”. La mención, pues, está lejos de carecer de significado.

<sup>359</sup> Cf. la entrevista de Carlos PAREJA PAZ SOLDÁN para el *Boletín Recoletano*, agosto-setiembre de 1930, # 36-37, p. 7. Pregunta Pareja: “¿Cuáles eran sus más queridos amigos?”. Montealegre contesta, luego de enumerar a su círculo de amistades recoletanas, “Después de las horas de colegio en las tardes, mis charlas con Francisco continuaban con múltiples idas y venidas de la puerta de su casa, en la calle Amargura, a la de la mía, en la de Lártiga. ¡Cuántas polémicas nuestras religiosas y políticas, oyeron las apacibles cuadras de ese girón! Yo eran entonces el radical y descreído; y Francisco el acérrimo conservador”. Singularmente, Don Francisco no parecía recordar las cosas de esta manera en 1949.

<sup>360</sup> Ibidem.

leído juntos, o que era objeto de debate compartido; afirma enfáticamente que se lo aprendían de “memoria”. La alusión a la “memoria”, por lo demás, es biográficamente sobrecogedora: Es conocido que la capacidad de recordar del marqués fue más que proverbial<sup>361</sup>. La mención de la “memoria”, pues, indica que se trata de un autor muy relevante para ambos, más que no fuera para refutarlo. Por otro lado, 2. Aunque García Calderón trate sólo del *Discurso sobre la Biblia*, que es de 1848, la atención se dirige, si no a toda la obra, a toda la que ellos quisieran leer, pues la posesión del discurso de 1848 suponía la disponibilidad de la obra completa. No podemos hablar de Donoso en abstracto. En la época escolar de Montealegre y García Calderón aún no se había reimpresso la obra completa de Donoso en la edición de Ortí y Lara, que comienza a salir al público en 1903<sup>362</sup>, pero no era posible leer el *Discurso* de 1848 sino a través de las obras completas, cuya edición anterior, en 6 tomos, editada por Gabino Tejado, data nada menos que de 1854<sup>363</sup>. Eran una pieza rara y cara. Sin duda, podemos suponer que eran parte de la biblioteca del padre de García Calderón, jurista y profesor eminente de San Marcos, famoso, entre otras cosas, por su inmensa biblioteca jurídica y parlamentaria. Para 1900 no había otra edición disponible de Donoso que no fuera la de Gabino Tejado. La mera hipótesis de que dos recoletanos adolescentes tuvieran obras sueltas publicadas en diarios españoles de medio centenar de años atrás es inadmisibles. 3. Por otra parte, la alusión al *Discurso sobre la Biblia* de Donoso es reveladora; es bien sabido que ese texto es un hito dentro de la evolución del pensamiento de Valdegamas y que constituye su vuelco definitivo a la lectura catastrofista de la modernidad política en virtud de la revolución europea que tuvo lugar en el año de su redacción<sup>364</sup>.

---

<sup>361</sup> Dice José PAREJA, quien entrevistara alguna vez al Marqués de Montealegre en 1930 que “Cuando se dialogaba con Riva-Agüero, impresionaba su memoria y sus recuerdos y hablaba, como si hubiera sido o leído ayer, las más remotas dinastías chinas, las más complicadas sucesiones merovingias y la mayoría de los personajes, genealogías y sucesos del Perú”. José PAREJA PAZ SOLDÁN, “Para un paralelo entre Prescott y Riva-Agüero”, en *Mercurio Peruano* (Lima) # 384, abril 1959, p. 160.

<sup>362</sup> *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas* (Nueva edición aumentada con importantes escritos y varios documentos relativos al mismo autor publicada por su hermano Don Manuel bajo la dirección y con un prólogo de Don Juan Manuel Ortí y Lara y una noticia biográfica de Don Gabino Tejado). Madrid, San Francisco de Sales, 1903-1904, 4 t.

<sup>363</sup> Juan DONOSO CORTÉS, *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas* (ordenadas y precedidas por una nota biográfica por Don Gavino Tejado), Madrid, Imprenta de Tejado, 1854, 6 t.

<sup>364</sup> Para un acceso sencillo al asunto, que aquí no podremos detallar, cf. la introducción de José VILA SELMA al *Ensayo* en la edición de la Editora Nacional de 1978, pp. 30 y ss.

Los amigos Francisco y José se aprendían de memoria el tardío texto de un Donoso reaccionario, y no la obra del liberal moderantista que cubre más de la mitad restante de su trabajo; por lo demás, sólo ese Donoso reaccionario -y no otro- redactó temas que dieran lugar a las discusiones sobre “política” y “religión” a las que alude el marqués para los paseos después del colegio. Por supuesto, garantizar la lectura de Donoso no afirma su empleo en el *Examen*, pero es manifiesto que lo sugiere. Pero hay otros indicios para pensarlo de esa manera. Para esto habremos de recurrir a la analogía de los textos de ambos marqueses, el *Examen* de 1903 y las primeras páginas del *Ensayo*.

Desde el punto de vista conceptual, la clave del vínculo entre Donoso y Montealegre es el concepto de la teología política<sup>365</sup>; como vamos a ver, en Riva-Agüero la teología política de Donoso habría sufrido un proceso de secularización, al ser identificado el Dios que es su objeto de estudio con las funciones epistemológicas que se desprenden del concepto del “ser” o del “Absoluto” tal y como este concepto es tratado en el *Examen de Ontología* de 1903, esto es, como una noción positivista tomada de autores como Spencer. Para comenzar, Donoso define la teología política sobre la base de una analogía de proporcionalidad entre la teología y otras disciplinas del conocimiento humano; en ella todas las disciplinas resultarían ser paralelismos de la teología en general, de tal manera que el conocimiento que ésta proporciona marca la pauta de los demás conocimientos y les otorga su sentido<sup>366</sup>. “La teología -afirma Donoso- es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas”<sup>367</sup>. En la filosofía de Donoso la teología cumple una función de prioridad epistémica, y esto en un ámbito doble; de un lado, ofrece “las leyes inviolables y altísimas de todos los seres” y “Todo lo que vive encuentra allí las leyes de la vida”<sup>368</sup>; de otro, la teología resulta ser la clave específica para la comprensión de las instituciones humanas, lo cual es válido tanto para su fundamento como para su existencia histórica; en este último sentido, el espectro que abarca la teología para Donoso es análogo al que tiene la ontología en el Montealegre de 1903. Dice al respecto el propio Marqués de Valdegamas que “El

---

<sup>365</sup> Para una versión abreviada cf. Schmitt, “La interpretación europea”, pp. 227-229.

<sup>366</sup> Cf. *Ensayo*, pp. 87-91.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>368</sup> *Ibid.*

conocimiento de lo sobrenatural es, pues, el fundamento de todas las ciencias” “y -agrega- señaladamente de las políticas y de las morales”<sup>369</sup>. No debe sorprendernos, entonces, el rol que juega la Providencia para explicar en Donoso también y especialmente los cambios sociales, de tal modo que, si se prescinde del carácter primero de ésta sobre el conocimiento de los cambios históricos “la sociedad y el hombre son para el hombre un arcano perpetuo”<sup>370</sup> y, por lo tanto, “La teología es la luz de la Historia”<sup>371</sup>. Como vemos, la idea es que la teología es en el fondo sociología y racionalidad práctica, y que el mundo de la acción humana y sus instituciones son, viceversa, pensamiento teológico; “La ciencia política, la ciencia social, no existen sino en calidad de clasificaciones arbitrarias del entendimiento humano”<sup>372</sup>.

Pues bien. Es manifiesto que la teología de Donoso: 1. Cumple la misma función que la ontología de Montealegre respecto del conocimiento de las demás disciplinas y 2. Está orientada en el mismo sentido aplicativo que la de Montealegre, pues también alcanza su sentido en la racionalidad práctica, que es aquí lo mismo que la ética y la política. Si reemplazamos la palabra “teología” por “ontología”. ¿No estamos acaso ante el programa de “El objeto de la Ontología” de 1903? Es indudable que la argumentación, hasta en el detalle, es la misma. Sólo los nombres son cambiados.

Hemos visto hasta aquí los rasgos esenciales que cumple la teología en Donoso, para observar su cercanía con “El objeto de la Ontología” en Riva-Agüero. La comparación, sin embargo, se completa mejor si enfocamos el desarrollo argumental de los textos, esto es, no sólo el carácter paralelo de sus definiciones, sino de su construcción textual; entonces ambos se traban en un paralelismo que salta por sí mismo. Como hemos visto en el texto de Montealegre, a Riva-Agüero le interesa demostrar no que la ontología es importante en general, sino que ésta es un presupuesto de los sistemas políticos y que, por ende, el trabajo de los sociólogos descansa en un horizonte de presuposiciones más originarias, fueran los sociólogos o no conscientes de que esto es así. Ahora bien. Cualquier lector no iniciado de

---

<sup>369</sup> Ibid, p. 140.

<sup>370</sup> Ibid.

<sup>371</sup> Ibid, p. 94.

<sup>372</sup> Ibid, p. 90.

Donoso Cortés sabe que éste es precisamente el sentido del primer capítulo del primer Libro del *Ensayo*. Es el aporte específico de Donoso; señalar que la filosofía política y que las teorías políticas en general descansan en una visión del mundo derivada de la religión y, más particularmente, del tipo de relación entre Dios y el hombre que cada una da por sentado; podríamos decir “visión del mundo derivada de la ontología” y estaríamos ya casi a la letra del texto de Montealegre. No por conocido, dejaremos de citar este párrafo del comienzo del *Ensayo*: “Posee la verdad política el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios (...)”. De lo que se trata es de fundar la verdad de la política en el vínculo con la Divinidad, de lo que se concluye que “La teología es la ciencia que tiene por objeto estas afirmaciones”. Agrega Donoso que de esto se sigue que “toda afirmación relativa a Dios, o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica”. Permutemos ahora “Divinidad” o “Dios” por “el ser” -que es de lo que trata Montealegre en su *Examen*. ¿No es precisamente *esto* lo que se significa por “ontología” en el texto de 1903?: Teología política secularizada.

Por lo demás, la argumentación del segmento del *Examen* que se ocupa del primer subtítulo, “la importancia de su estudio”, tiene exactamente el mismo desarrollo del capítulo I del Libro I del *Ensayo*. Es una argumentación en dos partes. En Montealegre, como en el *Ensayo*, se trata en primer lugar de que, para efectos del objetivo del autor, es irrelevante si se acepta o no la relación entre la ontología y los sistemas políticos, dado que “los grandes positivistas -como ya hemos visto-, Comte y J. Stuart Mill, hacen verdadera Ontología, aunque negativa”,<sup>373</sup>. Aunque una primera referencia nos ha forzado ya a reconocer aquí la letra de la *Historia de la Filosofía* de Fouillée<sup>374</sup>, es inevitable sostener también el paralelismo con el desarrollo textual de Donoso, quien trata de mostrar que la teología es necesaria incluso para quien la rechaza pues “Toda palabra que sale de los

---

<sup>373</sup> *Examen*, IRA t. X p. 35.

<sup>374</sup> Fouillée, en alusión a la negación del “absoluto” por el positivismo y la necesidad de este concepto aun a partir de su rechazo. Como se puede comprobar, el texto presenta una secuencia de argumentos idéntica en orden y consecuencias a la del Montealegre en la página 90 de su *Examen* en la edición IRA, incluida una cita de Aristóteles no justificada. Cf. FOUILLÉE, op. cit., p. 481. Es evidente que Riva-Agüero ha incorporado y traslapado la argumentación de Fouillée con la de Donoso.



labios del hombre es una afirmación de la divinidad, hasta aquella que la maldice o que la niega”<sup>375</sup>. Como se observa, la idea es que la ontología (o la teología), en lo referente a su “utilidad” o “sus consecuencias” puede actuar sin ser reconocida. El texto de Montealegre concluye que “No hay filosofía sin Ontología, por más que en muchos esté implícita y haya que deducirla de todo el sistema”<sup>376</sup>; Valdegamas afirma lo propio de la teología del modo siguiente: “Aquel que, cuando habla explícitamente de cualquier cosa, ignora que habla implícitamente de Dios”<sup>377</sup>. La teología de Valdegamas o la ontología de Montealegre son siempre presuposiciones de la idea misma de pensar lo político en base a “sistemas”. Por otro lado, para ambos el núcleo del asunto es afirmar que hay una comprensión originaria de los fenómenos relativos a la racionalidad práctica, que “la Ontología” es “el fundamento de la moralidad y por consiguiente, de toda vida” o, para decirlo con Donoso, “el fundamento de las ciencias políticas y morales”<sup>378</sup>.

Para terminar de señalar paralelismos, contrastemos las definiciones textuales que Montealegre y Valdegamas dan cada uno de “Ontología” y “teología”, respectivamente: “La Ontología -dice Riva-Agüero- es la parte última y capital de la Metafísica, porque estudia el elemento superior e irreductible, que nada puede definir, porque lo comprende todo y no está comprendido en nada”<sup>379</sup>. Valdegamas afirma, por su lado, al inicio mismo de su *Ensayo*, que “La teología (...) es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias”<sup>380</sup>. Como se puede notar, nos limitamos a comparar las dos páginas que ocupan el primer subtítulo de Riva-Agüero con las cuatro primeras páginas del primer libro del *Ensayo*. Es muy difícil impedir la conjetura de que Montealegre tomó el objeto de la Ontología como el concepto de la teología política de Donoso Cortés. Es un hecho conocido que el Riva-Agüero de 18 años era nietzscheano, un ateo que no creía ni en Dios ni mucho menos en su Iglesia, así que de Donoso no tomó lo teológico de la teología política, sino la forma de explicar un saber originario de las instituciones, prácticas y creencias políticas de tal modo que se mostraran por un “fundamento” anterior, lo que

---

<sup>375</sup> *Ensayo*, p. 90.

<sup>376</sup> *Examen*, IRA t. X, p. 38.

<sup>377</sup> *Ensayo*, p. 90.

<sup>378</sup> *Ibid.* p. 140, adaptado.

<sup>379</sup> *Examen de Ontología*, IRA t. X, p. 34.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 87.

Montealegre llama para definir la “Ontología” como “el elemento superior e irreductible, que nada puede definir, porque lo comprende todo y no está comprendido en nada”<sup>381</sup>. Bajo el soporte de la definición de teología de Donoso, su concepto aplicativo, ingresa también, como veremos luego, el esquema del pensamiento filosófico de la política como reacción (ontológica). Pero, justamente por eso, el esquema de Valdegamas mantiene su carácter de fuente reaccionaria sin, por lado alguno, afincarse aquí por ello la religión.

En efecto. En realidad, es difícil no notar la influencia de Donoso en los textos que aluden a la teoría política. Lo que sí es difícil, en cambio, es probarla, que es lo que nos hemos propuesto aquí. Hacia 1909 sostiene una conversación epistolar con Alejandro Deustua que puede iluminar el estado del panorama donosiano en el hombre que estaba redactando para esa fecha una tesis de filosofía política, *Concepto del Derecho*. Deustua había viajado a Italia por un asunto diplomático<sup>382</sup> y no regresaría sino hacia 1911, cuando la primera tesis de Derecho estaba redactada. Deustua no se atreve a afirmar influencia tan temeraria, pero tiene claro que la concepción filosófica de fondo de las ideas de Montealegre para su doctorado (ya para entonces en avanzada elaboración) no estaban representadas por el mero repertorio de los contingentistas, pragmatistas y vitalistas del siglo XIX. El maestro de Montealegre nota una deuda -por lo demás incomprensible para él- de un tipo de pensamiento político que ninguno de ambos se atrevió a adjudicar por su nombre, una peculiaridad digna de mencionarse. Por lo demás, Deustua era un entusiasta de la “reacción finisecular”, esto es, del contingentismo, el pragmatismo y sus circuncercanos. Pero estaba lejos de la teoría que más famoso había hecho a Donoso: superar el mundo liberal a través de la “dictadura del sable”<sup>383</sup>. El terror de Deustua ante lo que él se figura como el inusual inspirador de Riva-Agüero estaba justificado.

En efecto. Deustua adivinaba presente en la concepción que Montealegre tenía entonces de la noción del orden político, y muy particularmente su relación con la concepción liberal de los derechos, una sombra demasiado sospechosa. Al respecto, una cosa -razonaba Deustua-

---

<sup>381</sup> *Examen*, IRA t. X, p. 34.

<sup>382</sup> Cf. Luis Felipe GUERRA, “Alejandro Deustua”, en Hernán ALVA (ed.), *Biblioteca Hombres del Perú*, Lima, La Confianza, 1964, tomo XXIX, p. 22.

<sup>383</sup> Para una lectura introductoria al pensamiento de Donoso cf. Eduardo HERNANDO, *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*, Lima, PUCP, 2000, cap. III.

son “Fouillée, Boutroux, Bergson” “James” y “Creighton”, “Dilthey, Eucken y Ostwald”<sup>384</sup> y muy otra el teórico de la dictadura como remedio contra la revolución, que se asoma detrás de los diagnósticos de Riva-Agüero (¡de 1909!) de cómo había de manejarse en la agenda política, para entonces en tránsito entre el civilismo y el Presidente Leguía. Deustua considera entonces la influencia en Riva-Agüero de la teoría política que él llamaba “el dogmatismo”; para el 900 -según el maestro de estética- esa teoría tan sólo parecía vigente en “sociedades atrasadas” como España, en países de “frailes y toreros”. “Hoy, hijo mío – escribe el maestro-, esas ideas sólo son dogmas en España; en esa nación bárbara de frailes y toreros; pero no lo son en ningún otro Estado europeo”<sup>385</sup>. Por lo demás, ambos - Montealegre y Deustua- tenían muy claro de la frontera desde la que se estaban enviando mensajes. Nuestro marqués respondería a Deustua descalificándolo por aliarse al “sistema revolucionario”, esto es, a un “sistema” en rivalidad con el presunto dogmatismo político español (y “dogmático” sólo un teólogo, “español”, sólo Donoso)<sup>386</sup>. Pero ya la expresión “sistema” dice bastante. ¿No es acaso ésta la terminología de Donoso Cortés? Sin duda, el examen del liberalismo que Deustua enfrenta al “dogmatismo”, ¿no es defendido desde el vocabulario del “dogmatismo” mismo?, ¿no lo es desde la fuerza etiquetaria de su retórica, adoptando esa fraseología reaccionaria que es imposible no reconocer del *Ensayo* del propio Donoso? Ambos sabían de qué se trataba<sup>387</sup>. Ninguno de los interlocutores menciona al Marqués de Valdegamas, pero Montealegre deja una señal que es inconfundible para reconocer al español: El contexto de su pensamiento político no es una doctrina “aérea” (como la de Deustua, en broma por “espiritualista”), sino la reacción que se origina en Europa a raíz de la Revolución de 1848, esto es, el hito de la historia efectual en el

<sup>384</sup> *Carta de Alejandro Deustua del 15 de enero de 1910*, IRA t. XV, p. 213.

<sup>385</sup> *Carta de Alejandro Deustua del 4 de noviembre de 1909*, IRA t. XV, p. 191 (cf. p. 206).

<sup>386</sup> Deliciosa carta de 1909 en que Riva-Agüero desmonta el “sistema revolucionario defendido por usted (Deustua)”, IRA, t. XV p. 201. En el vocabulario de ambos, reaccionarios contramodernos lectores de Nietzsche y Eucken, “revolucionario” era un agravio.

<sup>387</sup> Deustua responde en público poco después con un ensayo de filosofía política: “Libertad y Obediencia”, en *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos* (Lima), Año VIII, # 1, 1913, pp. 601-614. Hacia el final de la Primera Gran Guerra, dedica varios años a una historia del problema, que se prolonga en un periodo en que Montealegre vivía ya en Roma. El título era “Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano”, y habría de ser publicada por fragmentos (según era compuesta), sin que haya sido volcado el conjunto en volumen aparte. Cf. Evaristo SAN CRISTÓBAL, “Índice general de la Revista Universitaria (1906-1927)”, *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos* (Lima), 1928, pp. 146-150.

pensamiento del autor del *Ensayo*. 1848 es la clave de la reacción europea del siglo XIX. Sin duda era Riva-Agüero, y no Deustua, quien tenía claro el horizonte de la discusión<sup>388</sup>.

### La ontología política de 1932

Un elemento que parece típico del texto de 1903 que hemos estado analizando es el estar configurado con una retórica propia, que debemos anotar incluso que es disciplinaria, esto es, propia de la “Filosofía Objetiva”. Se trata de una retórica de “principios”, “razones” y “causas” que, por definición, establecen el horizonte de la ontología como discurso desde su creación por Aristóteles<sup>389</sup>. Ya hemos acotado que justamente por eso parece pertenecer a un horizonte textual bastante limitado, que no sería otro que el examen de 1903 como un hecho biográfico, o del curso que evalúa; las sugerencias de cercanía con Donoso, si bien nos hacen sospechar un horizonte más complejo, no son aún prueba concluyente. Todo esto adquiere mayor relevancia cuando encontramos la misma retórica reiterada en un texto posterior, uno lo suficientemente lejano en el espacio y en el tiempo como para estar seguros de que ya nada debe a la incidental currícula de la Universidad de San Marcos y sí, en cambio, al pensamiento del autor que, por lo tanto, debe identificarse con lo expresado en el *Examen*.

En efecto. Uno de los elementos que justifican su desarrollo en este trabajo, así como el énfasis puesto en el apartado anterior subrayando su “aplicación” en el ámbito de la racionalidad práctica, resulta ser un extenso fragmento de casi tres páginas redactado nada menos que tres décadas después de cerrada la carpeta del Curso de Filosofía Objetiva al que el *Examen* responde. Estamos en 1932. El fragmento seleccionado es expresamente un excurso filosófico, uno de los pocos textos que con certeza podríamos reconocer como “filosofía”, aunque insertado en un indudable contexto político e ideológico. Volvemos ahora a la célebre “profesión de fe y retractación de errores” o *Discurso de la Recoleta* de

---

<sup>388</sup> Cf. *Carta de José de la Riva-Agüero de Alejandro Deustua de 1910* (s/f), IRA t. XV, p. 207.

<sup>389</sup> Sobre el origen moderno del término “ontología” cf. Jean-Luc MARION, *Sur l’Ontologie grise de Descartes*. Paris, Vrin, 1975, p. 191, nota 2.

1932, el documento señero de presunta adhesión de Montealegre al reaccionarismo<sup>390</sup>. Aunque parezca sorprendente, este discurso de tono polémico, como vamos a ver, resulta ser un tratado de filosofía política en miniatura; lo que ayuda para nuestra exposición, es que el texto está desarrollado de acuerdo con las pautas generales que Riva-Agüero concede a la ontología en 1903. Como vamos a tener ocasión de observar, de las coincidencias, más bien los paralelismos entre el *Discurso* de Montealegre y el *Ensayo* de Donoso, no puede decirse que sean pocos; el *Discurso* comparte con el *Ensayo* las mismas definiciones, las mismas categorías, el mismo tipo de “aplicación” y -como si no fuera eso ya suficiente- los mismos ejemplos que en el examen de la universidad; adicionalmente, y esto tal vez es lo más fascinante, Montealegre se remonta con la retórica de sus argumentos a una posición última de afirmación o negación, esto es, a la pregunta por el fundamento como un acto último de la voluntad, que en este caso es por el catolicismo doctrinario. Con identidad de estrategia, la diferencia estriba solamente en que en el texto de 1932 estamos ante un uso aplicativo y no ante la exposición de la teoría. Se trata, ni más ni menos, que de “el abismo catastrófico”, donde se hunden “el conocimiento” y “el ser”<sup>391</sup> y que vimos en el capítulo anterior ser de la esencia del pensamiento de nuestro marqués. Necesitamos volver a la sección central del *Discurso* de 1932. Los estudios de ontología, sin duda, no sufrieron la suerte anecdótica de los estudios de Budismo.

El tema central de la secuencia seleccionada es doble: De un lado, se trata de exponer el sinsentido de la concepción nietzscheana del nihilismo, que se expresa en el documento como una recusación de posiciones cercanas a lo que Riva-Agüero denomina de manera general “materialismo”, en lo que sigue, antes que a Valdegamas, a la caracterización de Eucken de los tipos de metafísica en su relación con las instituciones sociales<sup>392</sup>; como vamos a ver, en el rubro se incluyen dos posturas frente al fundamento de las instituciones políticas, el socialismo y el liberalismo. De otro lado, se trata de una apología de la fe católica, cuya razonabilidad es defendida en sentido doctrinario, esto es, no como una religión, sino como una concepción política y metafísica de la vida. En parte, se trata de un lugar común muy probablemente tomado del espiritualista, entonces muy famoso, Rudolf

---

<sup>390</sup> Cf. *Discurso*, IRA t. X, pp. 181-187.

<sup>391</sup> Ibid., p. 184.

<sup>392</sup> Cf. EUCKEN, op. cit. pp. 227 y ss.

Eucken<sup>393</sup>, pero es conocido que hizo también lo propio el Juan Donoso Cortés en su fase reaccionaria<sup>394</sup> y que se trata, en general, de un tópico de la reacción española.

Como ya hemos visto, Riva-Agüero había leído al Marqués de Valdegamas en su niñez y es altamente probable que tuviera en mente en la composición del texto del año 1932 la carrera del propio Donoso, quien pasó también con un discurso desde el liberalismo conservador a la reacción. Un motivo retórico para la composición del texto para quien tuviera el talento de vincularlos, por cierto. Casi de pasada, luego de hacer mención a la lectura juvenil de Joseph de Maistre, su amigo Francisco García Calderón agregaría en 1949 que, en su época escolar: “Estudiábamos a Donoso Cortés, aprendíamos de memoria páginas de su admirable discurso sobre la Biblia”. Es obvio que eso no era lo único que leían de Donoso<sup>395</sup>. Es conocido que Valdegamas renunció al liberalismo después de 1848 para adoptar la teoría de la dictadura conservadora como remedio contra un diagnóstico de anarquía revolucionaria, de la modernidad política como una experiencia de abismo<sup>396</sup>. Por lo demás, el texto es la secuencia argumentativa de la refutación de una serie de doctrinas filosóficas, cuyo residuo es la religión católica. El tránsito del *Discurso* de Montealegre es por demás comparable (aunque abreviadamente) del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de Donoso Cortés, que acabamos de analogar con el *Examen*; en este aspecto, su similitud es tal que es difícil no pensar que fue hecha a propósito. Esto se confirma por la estructura del texto en relación con el rol hermenéutico que juega la Divinidad en relación con los sistemas políticos, que resulta en el texto de 1932 sin más idéntico al del teólogo político español, como veremos. El “Absoluto” de Spencer, luego de

---

<sup>393</sup> Dice Eucken: “Toda civilización importante tiene su metafísica propia, en la cual expresa su querer y su ser íntimos, en la cual quiere conquistarse a sí misma un carácter esencial y al mismo tiempo un alma viva (...)”. Cf. Eucken, op. cit. p. 140.

<sup>394</sup> Para el Marqués de Valdegamas “El catolicismo es un sistema de civilización completo; tan completo, que en su inmensidad lo abarca todo; la ciencia de Dios, la ciencia del ángel, la ciencia del universo, la ciencia del hombre. El incrédulo cae en éxtasis a vista de su inconcebible extravagancia, y el creyente a vista de tan extraña grandeza”. Cf. *Ensayo*, p. 99.

<sup>395</sup> Cf. GARCÍA CALDERÓN, op. cit., p. 9. García Calderón se refiere al “Discurso de recepción en la Real Academia Española sobre la Biblia”, en *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas* (Nueva edición aumentada con importantes escritos y varios documentos relativos al mismo autor publicada por su hermano Don Manuel bajo la dirección y con un prólogo de Don Juan Manuel Ortí y Lara y una noticia biográfica de Don Gabino Tejado). Madrid, San Francisco de Sales, 1903-1904, t. II, pp. 65-108

<sup>396</sup> Cf. HERNANDO, op. cit., cap. III.

la experiencia religiosa, devenía una excrecencia inútil para separarse de la teología política como tal, como “teología”.

Volvamos al tema inicial de este apartado, el retorno (inusual, único) de la retórica de las “causas” y los “principios” del Curso de Filosofía Objetiva de 1903 y el examen consiguiente al *Discurso de la Recoleta*. En efecto. En 1932, y en ocasión de la famosa “retractación de errores”, el entonces ya Marqués de Montealegre de Aulestia regresa a la retórica universitaria de las “causas” y los “principios”, esto es, la definición tradicional de la ontología, para desarrollar un discurso sobre la caducidad de los sistemas “filosóficos”, “la indigestión de los más opuestos y difíciles sistemas”<sup>397</sup>. Como ocurre con Donoso, el examen de los sistemas tiene la función apologética de mostrar la superioridad racional del catolicismo. Esto también debe anotarse: Aquí la religión es asumida como una concepción del mundo, de la misma manera que es tratada por el Marqués de Valdegamas; no sólo ni principalmente como una religión, pues el argumento es más bien epistemológico y sigue una ruta que es común en el escepticismo epistémico, con el que Valdegamas tenía familiaridad<sup>398</sup>. El conjunto del tema es subrayado, de igual manera, sobre el rol que juega Dios en cada uno de los sistemas, tomado como una teología política. A este respecto, es interesante observar que el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de Donoso Cortés divide los tres sistemas filosóficos (la terminología es de Valdegamas) de acuerdo a una analogía entre la teología, entendida como un conjunto de presuposiciones acerca de la naturaleza humana y sus vínculos con la trascendencia y la política, pero referida específicamente a la legitimidad de las instituciones sociales, de tal modo que la política es entendida como la práctica históricamente vigente de una teología particular<sup>399</sup>.

Como es bien conocido, los “sistemas” o visiones del mundo de Donoso Cortés se resumen básicamente en tres. Cada uno de estos sistemas adquiere sentido en una teología política, esto es, al puesto que cada uno asigna a Dios para la interpretación del universo humano. Según Donoso, tenemos el sistema teísta, el deísta y el ateo, relativos cada uno con los tres

---

<sup>397</sup> *Discurso*, IRA t. X, p. 182.

<sup>398</sup> He tratado antes el asunto en “Los privados criterios de Montagne y Descartes”, en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VII, 1996, pp. 162-170.

<sup>399</sup> Para una exposición didáctica y detallada del tema cf. José María BENEYTO, *Apocalipsis de la modernidad, el decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona, Gedisa, 1993, cap. 3.

sistemas en confrontación, el sistema católico, el liberal y el socialista. Mientras el teísmo corresponde con un sistema político basado en la trascendencia, el deísmo liberal reniega del vínculo entre Dios y la *praxis* humana; el ateísmo, finalmente, consiste en la inversión de los roles del sistema teísta<sup>400</sup>. En la teología política de Donoso Cortés el socialismo y el liberalismo se asocian en una visión catastrofista de la historia de los tiempos modernos, cuyo diagnóstico se ampara en una expectativa de la intervención histórica de la providencia divina a través de la dictadura. Ahora bien: Es indudable que Montealegre ha operado en 1932 una clasificación de los sistemas de instituciones humanas de acuerdo con la teología política de Donoso Cortés; como él además, y en la misma secuencia, apela al juicio de la era revolucionaria (esto es, de la modernidad política) sobre la base del rechazo de la concepción ilustrada de la historia y del tiempo. Riva-Agüero acude singularmente a Gianbattista Vico, un momento fundamental en la historia de Valdegamas, que hay que remitir a 1837; no puede ser mera casualidad, pues Vico fue desconocido en el ambiente académico de la lengua española hasta ser introducido, justamente, por el mismo Donoso, un hecho que el Montealegre de 1932 no podía desconocer<sup>401</sup>. Por lo demás Vico, para 1932, no sólo era fundamentalmente difundido en español por Donoso sino que, además, era un personaje ausente en el medio peruano de entonces. De la misma manera, la argumentación del marqués desemboca en el postulado de un concepto clave del *Ensayo* de Donoso, la idea de “orden”; se trata de una presuposición hermenéutica que hace posible el pensar de la teología política: No hay teología política sino bajo la idea de un cosmos ordenado e irrenunciable que le sirve de fondo y de límite para diagnosticar un refugio para la agenda abismática de la revolución más allá de las meras apelaciones al (por lo demás inviable) simple retornar de los reyes<sup>402</sup>.

Veamos qué tenemos aquí. Tenemos a Montealegre, treinta años después del examen sanmarquino de 1903, repasando la idea de lo “Absoluto”. Como de antemano podemos

---

<sup>400</sup> Cf. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Lib. II, caps. 8-10.

<sup>401</sup> Sobre Valdegamas, cf. BENEYTO, op. cit. pp. 105 y ss. Para Montealegre, aparte de la mención de Vico en el *Discurso* de 1932, cf. la conferencia “La historia y su enseñanza” (1943), en *Afirmación del Perú*. Lima, IRA, 1960, t. II, p. 256. Por lo demás, no hay mayor prueba de que Montealegre haya leído directamente a Vico a quien, o bien conoció en Italia durante el Oncenio (e indirectamente, a través de Croce, por ejemplo) o bien (como todo parece indicar) lo conoció por Donoso Cortés, esto es, en su juventud y de segunda mano.

<sup>402</sup> Cf. *Ensayo*, Lib. III, “Problemas y soluciones relativos al orden en la humanidad”. Como es manifiesto, la cuestión del estatuto del orden corre paralela a la de la cuestión de la teología política y la ventaja conceptual que para Donoso tiene el “sistema del catolicismo”.



sospechar, la noción de “Absoluto” toma en su texto la función de Dios en la configuración de la teología política, que se convierte por ello en teología secularizada, esto es -como ya sabemos- en ontología. Es sobre la base de la relación con la apertura al absoluto que habrá que determinar si un sistema es o no teísta, deísta o ateo, y la terminología básica de tipo teológico no cambiará; aunque cada sistema, pues, conservará el esquema global donosiano, en lugar de una teología política, se basará en una analogía ontológica respecto del “Absoluto”. Como recordamos, por otra parte, la idea de “Absoluto” es central en la argumentación de 1903 y sirve de ejemplo eminente de la “utilidad” de la ontología en “sus consecuencias”, que están implícitas incluso en los negadores de tal disciplina; como prueba de su pertinencia, recordemos, se menciona el uso de la categoría (¿la palabra?) “Absoluto” por Herbert Spencer. El término que reemplaza aquí a la Divinidad forma parte del conjunto de categorías ontológicas más fundamentales del examen de San Marcos, junto a “substancialidad”, “contingencia”, etc. En el texto de 1932 este concepto es el tema central del desarrollo de la argumentación y va, como es fácil comprobar, a la mitad de la secuencia<sup>403</sup>. El “Absoluto” de 1932 termina siendo (en palabras de nuestro marqués) “inexpugnable e implícitamente comprobado”<sup>404</sup>. Sin duda, hay un énfasis mayor en la aseveración de 1903 de que “la proscripción de la Ontología es cada vez menos severa, y después de las reivindicaciones de Fouillée y Spencer en favor de lo Absoluto, no parece muy lejano el día (...) de la legitimidad de la Ontología”<sup>405</sup>. El día, al parecer, ya había llegado.

La argumentación se centra en la evidencia del “Absoluto”. No debe extrañarnos, si nuestra hipótesis es correcta, que se afirme que el término de Spencer es, ni más ni menos, “el sinónimo de Dios”, esto es, el objeto de la teología política donosiana. La estrategia de Donoso permite a Montealegre rechazar acto seguido -y no debe sorprendernos tampoco- el conjunto de los sistemas alternos del *Ensayo* en una serie de perspectivas morales que implican el ámbito entero de la racionalidad práctica, esto es, la ética y la política juntas pues “Al par de su necesidad lógica, es manifiesta su necesidad moral”<sup>406</sup>. Es notorio que se

<sup>403</sup> La secuencia de la argumentación va desde ibid. p. 182, párrafo bajo, hasta el final de la p. 185, en que se pasa a narrar la conversión del autor al catolicismo.

<sup>404</sup> Ibid., IRA t. X, p. 184.

<sup>405</sup> *Examen*, IRA t. X, p. 35.

<sup>406</sup> Ibid.

retoma aquí el tema del carácter “aplicativo” de la ontología de 1903 a las ciencias sociales y las ciencias políticas y, más aún, de la “aplicación” respecto de la racionalidad práctica, que es su uso eminente y “objeto de su estudio”, según el mismo examen. No olvidemos que hay “Ontología” “por más que en muchos casos esté implícita y que haya que deducirla de todo el sistema” pues “no hay concepto filosófico que no especule sobre el ser y sus aspectos primordiales”<sup>407</sup>. Es fundamental recordar que esta aplicación, en el sentido que hemos visto, está orientada a demostrar la inviabilidad racional de los competidores ideológicos del catolicismo según el modelo de Valdegamas, pero no hay que pensar por ello en términos de “teología”. No está referida directamente a “Dios” sino a lo que el propio Montealegre califica de su “sinónimo”, esto es, al “Absoluto” y es por tanto, no teología, sino ontología, ontología política.

Como estamos viendo, el texto de 1932, de manera explícita, trata de la refutación del liberalismo y el socialismo, los rivales del catolicismo romano en el mundo moderno según el Marqués de Valdegamas. Pero se trata también de afirmar o negar, más para negar, para atenernos al texto. En efecto; una vez proclamada la superioridad racional del concepto de “Absoluto” (en oposición aquí a “relativo”), vemos desfigurarse y derrumbarse la viabilidad de los edificios conceptuales de las ideologías políticas competidoras, como hace manifiesta esta observación de detalle: De un lado, la afirmación de lo “Absoluto” sirve para refutar “los principios” “de positivistas y kantianos”, esto es, los de Comte, los liberales positivistas que lo sucedieron (los utilitaristas ingleses, por ejemplo) y Kant; no debe escapar que, si entendemos estos “principios” con la clave de Valdegamas, estamos hablando de no otra cosa que de las estrategias de fundamentación política liberales. Tanto en los utilitaristas como en los neokantianos el tema de la legitimidad de las instituciones humanas está separado de un vínculo trascendente; el liberalismo es despejado de la escena, en palabras textuales del marqués, cuando, como consecuencia de la afirmación del “Absoluto”, es que “me ví constreñido a comprender la insuficiencia clamorosa del pálido deísmo a lo Confucio, y a lo Voltaire y a lo Rousseau”, agrega -para que no quede dudas de cuál es aquí el punto- “del deísmo denominado burgués y razonable” o sea “sin

---

<sup>407</sup> *Examen de Ontología*, IRA t. X, p. 38.

providencia”<sup>408</sup>. Es claro que el “deísmo” es la teología política del liberalismo o bien sus estrategias de fundamentación, que aquí coinciden en la retórica “ontológica”; no debe olvidarse que estamos ante un discurso retórico, y es probable que la mención implícita a Valdegamas a través de las figuras de la teología política del *Ensayo* sea más bien un énfasis dramático en lo “ortodoxa” que era su bastante cuestionablemente católica postura. En todo caso, el liberalismo, calificado aquí a la donosiana como “deísmo”, llega luego de que su versión alternativa, el “ateísmo”, ha sido también “Desechado” (agregamos que también) “con horror y desprecio”<sup>409</sup>.

El “ateísmo” del Marqués de Montealegre, como en la teología política de Valdegamas, no es patrimonio de los liberales, sino el error radical del segundo de sus adversarios. En efecto si, por otro lado, retrocedemos un párrafo en la misma página de la secuencia, veremos que la afirmación del “Absoluto” está orientada también para refutar al socialismo, en este caso, “El materialismo histórico, o sea la concepción unilateralmente económica de la sociedad”<sup>410</sup>. Una página atrás ha indicado Montealegre “El materialismo filosófico significa evidentemente el más crudo ateísmo”<sup>411</sup>. Esta interpretación del materialismo, por lo demás, nos empuja claramente al manual de filosofía de Eucken, que asocia la Revolución Francesa y sus efectos, el socialismo y el liberalismo, como resultado de una concepción materialista de las instituciones sociales<sup>412</sup>. En este punto, ya no resulta sorprendente la mano de quién elige Montealegre para tener por compañía: En su defensa del “Absoluto” está nada menos que Herbert Spencer, una sorpresa menor en el orden de las coincidencias entre el texto de 1932 y el sanmarquino examen de Ontología<sup>413</sup>. La presencia de este sociólogo implica lo mismo que en el texto análogo de 1903, a saber, que lo que está realizando con el esquema de la teología política de Donoso es en realidad una ontología política, que en este caso parece compatible con el catolicismo tal y como Montealegre lo comprendía (o tal y como comprendía a Spencer, que es aún mejor), pero

---

<sup>408</sup> *Discurso*, IRA X, p. 186.

<sup>409</sup> *Ibid*, p. 185.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>411</sup> *Ibid*.

<sup>412</sup> “(el materialismo) -dice Eucken- Pone también con mucho vigor en evidencia la importancia de las condiciones materiales de la vida para el conjunto de la civilización. Por esto, arrastró á los espíritus en los movimientos que precedieron y que siguieron a la Revolución francesa, así como en el socialismo de nuestra época”. EUCKEN, op. cit., p. 229.

<sup>413</sup> *Ibid*.

que es manifiestamente incompatible con las doctrinas de Rousseau y los kantianos, las de los socialistas y los marxistas. La lección es, pues, ésta: la teología política de Donoso es igual de eficaz si prescindimos de su partida de bautismo. La argumentación del *Examen* sugiere que Herbert Spencer podría haberla suscrito. De hecho, el Montealegre de 1903 se había de hecho adherido a ella: ¡Cuando era ateo!

Hay algunas precisiones más que cuentan aquí. Sabemos que se rechaza los “principios” del liberalismo y el socialismo. En este punto es sorprendente, sin embargo, que esto se haga a costa de una noción atribuida a Spencer por medio de una operación cuya fuente originaria es una analogía teológica. Pero no debemos olvidar que Riva-Agüero no sólo tiene la pretensión de exaltar el “sistema” católico por el rechazo de los rivales; en realidad desea también mostrar la inviabilidad racional del liberalismo y el socialismo, y parece claro que el discurso más fundamental para el Riva-Agüero reaccionario de 1932 equivale a “Filosofía Objetiva” y no a teología política. Reaccionario sí, teólogo no. No queda duda de qué estrategias de fundamentación de la política se ha deshecho el marqués; de acuerdo a la secuencia textual, ha expulsado por “ateas” las ideas del contractualismo y el individualismo *a priori* del kantismo (o sus derivados del siglo XIX) y, por otro, el cientificismo progresivo del que hacía gala la democracia racista y darwiniana de la *Belle Époque*, que cabe aquí como “el estrecho evolucionismo positivista” de “los sociólogos franceses de la *Biblioteca Alcan*”<sup>414</sup>. Es manifiesto también que se está afirmando que Spencer está libre tanto de una cosa como de la otra. Esto significa que el Absoluto al que se apela para deslegitimar a unos y otros *no es una idea religiosa, sino “Objetiva”*, en el sentido en que pudiera serlo una ontología política. Esto abre un escenario amplio para otros personajes cuya solidaridad con la reacción sería intolerable en una visión ortodoxa, como la del Marqués de Valdegamas. Ése es el caso de John Stuart Mill y Nietzsche. Razón de más para no mentar al marqués español por su nombre.

Vayamos a Mill y Nietzsche. En efecto. Comencemos con las estrategias liberales disponibles a inicios del siglo XIX; éstas no estarían completas si sólo tomásemos en cuenta las posturas aludidas del positivismo progresivo de Comte, la racionalidad *a priori*

---

<sup>414</sup> Ibid., p. 182. Las cursivas son del marqués.

kantiana o el contrato social de Rousseau. En realidad hay una tradición adicional para fundamentar las instituciones políticas modernas liberales que, aunque poco atractiva hoy, era sin más determinante en la época de Riva-Agüero; estamos haciendo referencia al utilitarismo; derivado de las doctrinas de Jeremy Bentham y John Stuart Mill, aunque sigue constituyendo una alternativa teórica a las estrategias kantianas<sup>415</sup>, tenía sin duda bastante más suerte entre fines del siglo XIX y 1932, de tal manera que no podía hacerse un paréntesis al respecto sin que la omisión no resultara patente al público del colegio, gente por lo demás educada y culta; La Recoleta era entonces el colegio de mayor prestigio y nivel educativo de la ciudad de Lima y, por ende, del Perú. Es inevitable que lo que se ha afirmado antes de Spencer, pues, habría que decirlo ahora también de John Stuart Mill y de la fundamentación del liberalismo de la que es representante. John Stuart Mill está reservado de la censura de los “deístas” (sin duda, esto hace ver las etiquetas religiosas como un énfasis retórico).

Como sabemos, la estrategia general del utilitarismo para fundamentar la forma de gobierno liberal tiene un desarrollo empírico, basada en ideas relativas -en oposición al liberalismo kantiano- más a la idea de utilidad social que a la de libertad, lo último de lo cual se debe a que el centro focal del utilitarismo es la ideología del mercado. El utilitarismo es el primo pragmático de la democracia metafísica francesa. Ahora bien, es notorio que el utilitarismo no ha sido aquí mentado, estando bajo la sospechosa cubierta del anonimato; la explicación va de suyo: Mill tiene que salvarse, junto con Spencer, de las consecuencias de la afirmación metafísica del Absoluto. No se trata de una cuestión baladí; se trata en realidad de un problema de naturaleza conceptual. Es sencillo observar que las doctrinas de Mill están libres de la recusación del contractualismo, que el inglés carece (más bien, repugna) de la idea de “*a priori*” y su teoría general de la libertad política, aunque es progresiva, es claramente no-cientificista<sup>416</sup>. Esto acarrea la consecuencia implícita de que la versión liberal del utilitarismo es compatible con la exposición que se ha hecho de la idea de “Absoluto” y que, si no lo es en el rigor de la teoría, al menos -como un

---

<sup>415</sup> Al respecto la exposición de Charles LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

<sup>416</sup> Para un desarrollo sencillo y contemporáneo del enfoque liberal de Mill, así como sus relaciones con los sistemas liberales contractualistas cf. John GRAY, *Liberalismo*. Madrid, Alianza, 1992 (1986), pp. 81-97.

hecho histórico- el Marqués de Montealegre sí pensaba que lo fuera. En resumen: De acuerdo al reaccionario peruano, dado que no rechazan el “Absoluto”, que es aquí el objeto de la disputa y -en medio del “abismo”- éste “es sinónimo de Dios”, es posible ser católico doctrinario sin necesidad de refutar la concepción de las instituciones sociales de Spencer y Mill, que pueden por tanto coexistir irreprochablemente con el teísmo. Como veremos, esto será un punto central en la argumentación del propio Montealegre acerca del fundamento de las instituciones humanas: Hay varias ontologías políticas, las expresamente indicadas deben excluirse; las otras, por simple deducción lógica, no llegan a “frisar en la heterodoxia”<sup>417</sup>. No mentar a Mill es una concesión retórica a su carácter incómodo en una apología al catolicismo ultramontano, máxime si se sigue un esquema hermenéutico como el del Marqués de Valdegamas en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*.

¿Qué justificación ofrece el marqués para este desarrollo? El *Discurso* de 1932, como es fácil notar, tiene una estructura narrativa. Se trata de enfocar la exposición apologética del catolicismo a partir de la historia mental de Riva-Agüero<sup>418</sup>. Este aspecto de la secuencia es relevante para nuestro propósito, pues en cierto sentido es una confesión, tomada de la propia biografía intelectual, de que está articulando la argumentación sobre la base de sus estudios de ontología en la Universidad de Lima de 1902. Dice Riva-Agüero, en alusión a su permanencia en San Marcos: “Los tiempos de mi estudiosa aunque mal encaminada juventud, fueron de abigarrada efervescencia especulativa”; “preferíamos -prosigue Montealegre-, hasta en Ciencias Naturales, y mucho más en las Morales, la argumentación acerca de leyes substantivas y el ejercicio del razonamiento”<sup>419</sup>. El marqués contrapone este procedimiento al del positivismo en general, cuyo método -en palabras de Montealegre- constituye “una simple catalogación de hechos y tablas, que está al alcance de cualquier peón diligente de laboratorio u oficina”<sup>420</sup>.

---

<sup>417</sup> *Discurso*, IRA t. X, p. 182.

<sup>418</sup> Ibid.

<sup>419</sup> Ibid., p. 183.

<sup>420</sup> Ibid.

Sin duda, nuestro noble marqués no podía contarse en modo alguno entre uno de esos peones. Por el contrario; como cualquier habitante de la modernidad acelerada del siglo XIX, había tenido la experiencia de los eventos políticos como “abismo”; contaba con la no menos exigente que vertiginosa lectura de Federico Nietzsche, cuya *Genealogía de la Moral* cita un poco atrás<sup>421</sup> y, por lo mismo, le urgía dar una respuesta. El “abismo catastrófico” llegaba a extremosidades en que “el pensamiento se niega a sí mismo” y reniega “de sus esenciales postulados de la identidad y la contradicción”<sup>422</sup>. Comprendía entonces que lo afirmado por Nietzsche remontaba la necesidad del interrogar a un horizonte más originario que el de la mera crítica ideológica o doctrinaria; “el abismo catastrófico del absurdo” -cito- “deja al mundo sin sentido, la vida sin alcance, la moral sin base”<sup>423</sup>. La inviabilidad del liberalismo así expuesto “constituye un suicidio del conocimiento y del ser”<sup>424</sup>. Por suerte -debemos leer entre líneas- Montealegre y sus coetáneos habían estudiado Filosofía Objetiva en San Marcos en su “abigarrada juventud” de 1902 y (entonces) “preferíamos la argumentación acerca de las leyes substantivas y el ejercicio del razonamiento”, un favor que le debemos a Donoso Cortés. Sin duda, es más cómodo plantear a su auditorio la experiencia abismática de la modernidad política desde Nietzsche que desde el oscuro y pío ejemplar del *Ensayo* de Donoso en la edición de Gabino Tejado de 1854, que se veía entonces ya viejo y fuera de foco. Lima había conocido para el 900 20 ó 30 años la fiereza del positivismo contra la metafísica, pero no en cambio la experiencia de la revolución de 1848 frente a la que el libro de 1851 había sido respuesta<sup>425</sup>.

Como estamos viendo, Nietzsche aparece en una narrativa de la modernidad como abismo; no es una modernidad estética o epistémica, sin embargo, sino la modernidad política que Riva-Agüero implica en la comprensión del fenómeno republicano. Nietzsche es aludido para una situación abismática como horizonte de sentido para el planteamiento político de una interrogación hacia un ámbito más originario, donde están en riesgo “el conocimiento y

---

<sup>421</sup> Ibid., p. 182.

<sup>422</sup> *Discurso*, IRA t. X, p. 184.

<sup>423</sup> Ibid.

<sup>424</sup> Ibid.

<sup>425</sup> Cf. Calderón, Rubén, *Ideología y política*. Buenos Aires, Sociedad de Estudios Tradicionalistas Don Juan Vázquez de Mella, 2001, p. 8.

el ser”, y es ante el vértigo del sinsentido planteado que caen liberales y socialistas. Frente al abismo que plantea Nietzsche, los sistemas rechazados dejan “la razón sin objeto ni norma de causalidad”<sup>426</sup>, esto es, no son capaces de responder ante la ontología política. Por cierto, y como aparece claro, toda esta reflexión exime a Nietzsche del maltrato del que son víctimas los adversos “sistemas” de Donoso. Y, en efecto, curiosamente, Nietzsche es repudiado por cargos específicos, pero ninguno de ellos es “político”. Lo habría hecho “frisar la heterodoxia” “con sus obras malsanas, especialmente con su *Genealogía de la Moral*” por su “virus anticristiano” y “antiascético”<sup>427</sup>. Como es fácil notar, Nietzsche, a quien ahora súbitamente se trata de “el demente”<sup>428</sup> no es repudiado por sus ideas no anticristianas, especialmente las políticas que, por cierto, no son tampoco nada cristianas<sup>429</sup> y que en términos generales pueden convertirse con las de los reaccionarios<sup>430</sup>. Por ejemplo, no hay aquí reproche por su diagnóstico de la modernidad como el abismo nihilista, su concepción del tiempo como eterno retorno, la idea de la voluntad de poder como querer del querer ni, mucho menos, por su repulsa antidemocrática (y por ende, también antiliberal) en la *Genealogía de la Moral*; en realidad, al ser cuidadosamente relevado de las imputaciones que caen sobre socialistas y liberales, al menos en lo concerniente a su concepción de la esencia del pensar de lo político, se lo consagra como un aliado excéntrico a quien hay que expurgar de sus desvaríos. Llamarlo “demente” en este contexto es casi excusarlo de sus errores por incapacidad mental; abogado de carrera, Montealegre no podía ignorar este argumento. La sugerencia se hace más evidente si recordamos que su presencia se halla *antes* de la secuencia que nos ha ocupado -a manera de prólogo- y, por tanto, queda fuera del aparato de las críticas contra el liberalismo y el positivismo que venimos de reseñar. Nietzsche, de quien no puede decirse que haya sido socialista ni liberal, no resulta antipático a los ojos del marqués en 1932, y según toda apariencia, en trinidad con Spencer y Mill, para esa fecha, se halla en júbilo con todos los elegidos en el Libro de la Vida.

---

<sup>426</sup> *Discurso*. IRA, t. X, p. 184.

<sup>427</sup> *Ibid*, p. 182.

<sup>428</sup> *Ibid*.

<sup>429</sup> Cf. para el tema en general Julio QUESADA, *Un pensamiento intempestivo, ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Madrid, Anthropos, 1988. Hay acceso a los fragmentos políticos de Nietzsche *Fragmentos póstumos sobre filosofía política*. Madrid, Trotta, 2004, 205 pp, que reúne textos desde 1869 en adelante. El lector puede juzgar solo.

<sup>430</sup> Cf. Stephen HOLMES, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, 1999 (1993), p. 33.

<sup>430</sup> *En el Centro de la Juventud Católica*, IRA t. X, p. 228



Como es notorio, el planteamiento de la refutación del liberalismo y el socialismo se hace a partir de la reafirmación de los conceptos y las categorías del Curso de Filosofía Fundamental y Objetiva. Es más: La secuencia extraída del *Discurso* de 1932 se trata casi de una reproducción de la propuesta del examen de 1903; definición de la materia como referencia a “principios”, “razón” y “causa”, finalidad de la disciplina, que es afirmar o negar (en este caso negar) con el uso de categorías, énfasis en su aplicación en el ámbito de la racionalidad práctica, en particular las instituciones, prácticas y creencias sociales, el uso de ejemplos concretos de filósofos afirmados o negados como ontólogos, que resultan ser además los mismísimos autores referidos en 1903 (Comte, Kant, Spencer, Mill y Fouillée)<sup>431</sup> y, finalmente, aplicación de categorías que son explícitamente las mismas que en el examen: “Postulados de identidad e contradicción”, “razón” y “causalidad” no son sino, junto con “Absoluto”, el concepto central de la argumentación, algunas de las categorías más básicas con las que el noble limeño que estudiaba en San Marcos en 1902 aducía que se elaboraba la afirmación o negación de las instituciones sociales según su ensayo de fin del año lectivo para el Curso de Filosofía Fundamental y Objetiva<sup>432</sup>. Riva-Agüero hizo, pues, de su *Discurso* ultramontano “de -presunta- retractación de errores” de 1932 una auténtica clase de ontología, y lo hizo bajo los parámetros de su objeto y finalidad tal y como él mismo los hubiera propuesto en calidad de alumno del Curso de Filosofía Fundamental y Objetiva de San Marcos en 1903. Un Donoso Cortés leído en la etapa escolar ampliaba las referencias de un texto escrito a los 18 años de edad y enmarcaba el sentido teológico de un examen que, treinta años después de redactado, serviría de su puerta cultural de ingreso para el panteón reaccionario. Las lecciones de Donoso, aprendidas de “memoria” con su amigo Francisco, estaban grabadas en el ámbito más originario, incluso antes del recuerdo, allí donde son posibles las preguntas desde el margen. Y es a ese ámbito donde, como vamos a ver en los capítulos que siguen, nos conduce de la mano con diferente énfasis, como alguna vez la teología a Dante, al liberalismo utilitarista, el

---

<sup>431</sup> Fouillée es citado benévolamente al lado de Nietzsche en el exordio de la secuencia, lo que implica que su filosofía no es rechazada. Cf. *ibid.*, p. 182.

<sup>432</sup> Por lo demás, el tópico de afirmar o negar instituciones como parte de la agenda de la ontología no es cosa exclusiva de Donoso, aunque cuadra mejor aquí con el resto del diseño del texto del *Discurso*. Cf. por ejemplo la exposición del manual de Eucken, *op. cit.*, pp. 140-141.

espiritualismo del 900, la sociología de John Stuart Mill, Henri Bergson, y la psicología colectiva de finales del siglo XIX.

Como ya había escrito certeramente el marqués en setiembre de 1907, criticando los exámenes de sus profesores liberales, éstos que enseñaban las doctrinas de Mill, Spencer o Tocqueville: “Viene por fin el examen. En él no triunfan a menudo los que más han estudiado, sino los que tienen mas serenidad, mas desparpajo, mas fácil palabra o mas pronta memoria”<sup>433</sup>. Bien parece este fragmento de un artículo de *El Comercio* referirse a sí mismo, el hábil y audaz jovencito, al menudo, memorioso e inteligente alumno de San Marcos que había hecho pasar como “utilidad” de la ontología el programa de la teología política de Donoso Cortés, el mismo que había transferido al cuadro de la sociología política positivista los postulados del autor de la temible teoría de “la dictadura del sable” sin que nadie -aparentemente- se diera cuenta de ello. Agrega más adelante en crítica implacable contra sus profesores de Jurisprudencia el joven Riva-Agüero de 1907: “Pasa el examen y al cabo de una semana se olvida lo aprendido con tanta premura y desórden. Nada queda de tan agitados estudios; nada mas que una considerable fatiga cerebral y un invencible hastío”<sup>434</sup>. “Hastío” y “fatiga cerebral” eran, sin objeciones, los frutos de las (aburridas) pruebas memorísticas de Derecho, de los soporíferos temas de Jurisprudencia. Estas críticas de 1907, sin embargo, para nada se aplicaban a la evaluación de las materias de la Facultad de Letras. En efecto, en éstas el examen anual consistía en un ensayo independiente, un “paper” para preparar con anticipación, tal vez incluso con el tema para la casa, con lugar para la audacia, la imaginación, el recurso velado a los vademécum y las introducciones de autores como Fouillée, sumados a los oportunos relámpagos de la memoria colegial; difícilmente puede imaginarse el término “hastío” para las lecciones de Alejandro Deustua. Y vino por fin, pues, el examen final, en 1932. Alumno aprovechado nuestro marqués además para entonces, que en 30 años no olvidaba ni una coma de su prueba del Curso de Ontología ni de sus lecturas colegiales de Donoso. “Hastío” y “fatiga”; ése no era sin duda su propio caso. La vida le había mostrado que era verdad, después de

---

<sup>433</sup> “La Reforma de la Universidad”, en *Afirmación*, t. II, pp. 149-150.

<sup>434</sup> Ibid., t. II, p. 150.

todo, que “triunfan los que tienen mas serenidad, mas desparpajo, mas facil palabra o mas pronta memoria”<sup>435</sup>.

---

<sup>435</sup> Ibidem.

## **Capítulo IV**

### **Reaccionario y liberal**

#### **J. S. Mill en la reacción del 900**

#### **Mill y Riva-Agüero, dos amigos complicados**

Un punto fundamental del pensamiento político del Marqués de Montealegre es su deuda con el utilitarismo, en particular con la sociología política de John Stuart Mill. Mill juega en realidad un rol muy importante en la elaboración de la ontología política del marqués, en particular porque su desarrollo se relaciona con un pensamiento cuyo punto nodal es la vigencia normativa del liberalismo. Como vamos a intentar probar en este capítulo, el liberalismo utilitarista es fundamental para entender la “aplicación” de la concepción que tiene Montealegre de la ontología política. El antiliberal aplica la ontología política con una caja de herramientas liberales, una paradoja a la que este capítulo va a consagrarse. En realidad, las dos influencias esenciales del pensamiento político del marqués son las dos, por increíble que parezca, de conspicuos positivistas: Wilhelm Wundt y John Stuart Mill. De hecho, el esbozo del peso de la influencia de estos autores, al menos en el pensamiento temprano de Riva-Agüero, está asegurado por la propia firma del marqués en la sección final del *Fundamento de los interdictos posesorios*, de 1911<sup>436</sup>. El texto, como lo sugiere ya su título, trata del “fundamento” de las instituciones políticas, esto es, del pensamiento filosófico político de estas instituciones; debemos pensar en particular en las instituciones de la democracia liberal peruana que estaban en el horizonte de las preocupaciones históricas del Riva-Agüero de esos años. Era, pues, el esbozo de la ontología política aplicada al liberalismo. En este capítulo vamos a concentrarnos en la influencia del filósofo

---

<sup>436</sup> *Fundamento de los interdictos posesorios. Tesis para el bachillerato en Jurisprudencia*, Lima, Imp. “El Progreso Editorial”, 1911, p. 40. Cf. IRA, t. X, p. 91.

inglés, fundador del liberalismo anglosajón, maestro del utilitarismo y eximio positivista del siglo XIX.

Nuestro propósito específico en la sección presente es revisar la deuda del pensamiento político de Montealegre respecto de Mill, en particular de su concepción del liberalismo tal y como éste aparece esbozado en sus obras más significativas de teoría política, *On Liberty* (1859)<sup>437</sup> y *Considerations on Representative Government* (1862)<sup>438</sup>. Para empezar, la nuestra es una empresa polémica, y lo es desde ángulos diversos. En primer lugar, porque encaja mal con la imagen del Riva-Agüero juvenil que es patrimonio de la historiografía. Se supone que éste debía ser un pensador antipositivista, partidario más bien del vitalismo, el voluntarismo o el bergsonismo, lo que se agrava por el deseo expreso del propio marqués de ser considerado como tal por la posteridad<sup>439</sup>. Esta postura cuenta en su favor con el talante general de la generación a la que pertenece, en deuda con el magisterio filosófico del maestro espiritualista Alejandro Deustua<sup>440</sup>. Deustua: sin duda, el maestro peruano por excelencia de Riva-Agüero en materia filosófica. De Deustua extrajo un interés hondo por Henri Bergson, el voluntarismo de Wilhelm Wundt y la filosofía alemana de “Las ciencias de Espíritu”. Como ha sido ya ampliamente observado por Augusto Salazar Bondy, fue Deustua quien introdujo al Émile Boutroux y a los contingentistas franceses a los que hemos hecho referencia en el capítulo II, que tanta inspiración le habían dado en su aversión a la concepción narcisista y autorreferente que tiene el liberalismo acerca de la Historia. De Deustua, sin embargo, nada más lejos que la lectura filosófica de Mill.

---

<sup>437</sup> Nosotros vamos a preferir la edición de *On Liberty* acompañada de los comentarios De Mill a *La Démocratie en Amérique* Tocqueville en John Stuart MILL, *Sobre la libertad; Comentarios a Tocqueville* (Edición de Dalmacio Negro Pavón. Traducción de Cristina García Cay), Madrid, Espasa-Calpe, 1997 (1859), 388 pp.

<sup>438</sup> En adelante citada como *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (traducción y prólogo de Carlos Mellizo). Madrid, Alianza, 2001 (1861).

<sup>439</sup> “Época hubo en que todos los redactores del *Mercurio*, no completamente ajenos a los estudios filosóficos, nos sentíamos con júbilo bergsonianos; y dura hasta hoy (1944) intacto su claro influjo en las elegantes páginas de Iberico Rodríguez”. Por “el *Mercurio*” se refiere a la revista de ese nombre fundada en 1918 por Víctor Andrés Belaunde y de la que marqués era frecuente colaborador. Cf. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, p. 393. Cf. la reseña histórica del *Mercurio* en José DE LA RIVA-AGÜERO Y OSMA, *Los veinticinco años de nuestro “Mercurio”* (Separata de la revista “*Mercurio Peruano*”) # 197, 1943, pp. 1-15). Lima, Lumen, 1943, 15 pp.

<sup>440</sup> Cf. *ibid.*, IRA t. X, p. 392.

Para el lector universitario de principios del siglo XX era fácil reconocer que las enseñanzas de Deustua eran la difusión de una corriente general vitalista europea, que estaba hondamente inspirada en Nietzsche. Esta corriente era en realidad una rival de la filosofía de Mill, pues era a la vez tanto antiliberal como antipositivista<sup>441</sup>. Pero Mill era ambas cosas: liberal y positivista. El reconocido rechoncho positivismo de John Stuart Mill era claramente la antítesis del ambiente universitario de Deustua. Riva-Agüero confiesa haber conocido a Mill, no en las clases de Deustua, sino en las lecciones de teoría política de Luis Felipe y Manuel Vicente Villarán<sup>442</sup>, entonces sus albaceas en San Marcos<sup>443</sup>. Montealegre estaba bastante enterado del asunto y lo tuvo presente desde lo más auroral de su vida académica<sup>444</sup>. En 1917, para mayor abundamiento, el militante contingentista y vitalista Riva-Agüero hizo declaración pública contra Mill, como adversario de Bergson, la estrella de Deustua. Como “positivista”, Mill aparece desgraciado junto a Herbert Spencer y los neokantianos; la retórica los muestra entonces agonizantes –como es de esperarse de un discurso castelariano- en un cuadro escenográfico de un espantoso patetismo, en un paisaje mortuario, “en su común y desolado agnosticismo”, en calidad de “lúgubre coro de sacerdotes” gimiente “ante las puertas tapidadas del templo”<sup>445</sup>. Suponemos que Nietzsche y Bergson, en cambio, estaban en misa, del otro lado de la puerta.

Montealegre, pródigo en reconocer deudas y magnificar herencias intelectuales, no menciona nunca ni a Mill ni a su filosofía, el utilitarismo, en ningún sentido del que pueda desprenderse que le deba algo que no fuera un disgusto. Por lo demás, Mill no es precisamente el modelo de pensador antiliberal; por el contrario, como es bien sabido es, junto con Immanuel Kant, uno de los grandes sistemáticos del liberalismo político tradicional y, en ese sentido, es el padre de una de las tradiciones vigentes en la fundamentación filosófica para esa ideología moderna<sup>446</sup>. Pero es en este punto donde se inicia la presente sección de nuestro trabajo. El punto de partida histórico es que, en algún

---

<sup>441</sup> Sobre el magisterio de Deustua y su influencia cf. Augusto SALAZAR BONDY, *La filosofía en el Perú*, Lima, Studium, 1984, cap. V, especialmente pp. 94 y ss.

<sup>442</sup> Cf. Mario ALZAMORA VALDEZ, *La filosofía del Derecho en el Perú*, Lima, Minerva, 1968, pp. 69 y ss.

<sup>443</sup> *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, p. 394.

<sup>444</sup> Por ejemplo, en el *Examen del Curso de Ontología* de 1903, en que “Comte y J. Stuart Mill” aparecen en calidad de “los grandes positivistas”. Cf. *Examen*, IRA, t. X, p. 35.

<sup>445</sup> *La filosofía de Bergson*. IRA, t. X, p. 166.

<sup>446</sup> Para información general sobre el asunto cf. John GRAY, *Liberalismo*, Madrid, Alianza, pp. 75 y ss.

sentido razonable, el Riva-Agüero de la juventud sanmarquina debía ser considerado un liberal, un pensador liberal. Esto se muestra tanto por su acción política como por su pensamiento a ese respecto en la época aludida; en un sentido fuera de discusión, el autor del programa del Partido Nacional Democrático de 1915 no podía ser otra cosa que un liberal, aun si fuera un liberal conservador<sup>447</sup>. Ya sabemos que era un pensador antikantiano, que rechazaba el universalismo político, el igualitarismo democrático y las ideas más básicas acerca de un régimen basado en derechos individuales liberales. Pero en esto es sólo un antikantiano. Por suerte, la aparente contradicción de un pensamiento y una práctica liberales se disuelve a través de la epistemología política. El razonamiento se confina entonces en los bordes de la lógica bivalente: Habiendo sólo dos tradiciones disponibles para abrazar doctrinas del liberalismo, y siendo una de ellas el kantismo (o el neokantismo) que Montealegre repudiaba, va de suyo que el Riva-Agüero antipositivista no tenía muchas opciones para rechazar los vínculos con el (también positivista) inglés, el “gran positivista”, ya que no “el gran liberal”. Queda pendiente, entonces, explicar cuál es el “sentido razonable” en que Montealegre debe ser considerado un liberal. Ya sabemos que un liberal *utilitarista*.

Una lectura detenida de la obra de Montealegre obliga a considerar el utilitarismo un elemento fundamental en su pensamiento. Es más: estamos forzados a admitir que se trata de una clave que se halla presente a lo largo de la obra entera del marqués, desde los exámenes estudiantiles hasta las obras maduras. Su presencia, por lo demás, es bastante ambivalente, un punto al que deberemos dar explicación. Hasta ahora vemos en Mill la antítesis del ideario filosófico de Deustua y su escuela. Pero he aquí argumentos en contrario: Como ya sabemos por el capítulo anterior, Mill, como Spencer, es citado favorablemente en el proyecto de ontología política de 1903; también hemos anotado allí que es conservado de modo no menos amable con su silenciamiento en el *Discurso* de 1932 que, como hemos anotado, resulta una aplicación de ese programa para la ansiedad de vacío que su lectura de la modernidad como nihilismo le significaba. No puede negarse su influjo en el pensamiento político del Montealegre juvenil, como es radicalmente notorio en *Concepto del Derecho*, su tesis de filosofía política de 1912 que procede, como es fácil de

---

<sup>447</sup> Cf. por ejemplo, Pedro PLANAS, *El 900. Balance y recuperación*, Lima, CITDEC, 1994, cap. I.

notar haciendo un cotejo de fechas, de la época presuntamente “bergsoniana” (esto es, antipositivista) de nuestro marqués. De hecho, el utilitarismo aparece allí en la definición de la racionalidad social<sup>448</sup>. ¿A qué se debe entonces la manifiesta ingratitud de Montealegre? A nuestros ojos, se trata del peso adjudicado a la retórica sobre la expresión de deuda; es digno de sospecha que quien menciona a un positivista sea también positivista, y si quien está en riesgo de caer en sospecha es un antipositivista, resulta perfectamente natural que se alivie un malentendido de esa naturaleza con un noble silencio, bien con los recursos huidizos de maldecir lo execrado o con los no tan tímidos de callar lo debido.

La retórica castelariana, exagerada, ampulosa y retorcida para afirmar, lo es también para ocultar, e incluso para negar, si es que se trata del rol que pueden jugar las ideas de acompañantes más bien incómodos. Como hemos intentado mostrar, esto mismo pasó con Donoso, de cuya teología política había hecho uso literal en 1903 y es manifiesto profesaba mientras componía sus textos de filosofía política y jurisprudencia, pero que no citaba por la mala prensa que dejan entrever las críticas de Deustua. De esta manera habría ocurrido con Mill, que en esto, como hemos visto en los capítulos anteriores, guarda una relación simétrica con otros compañeros incómodos, de Nietzsche a Hitler. Si las ideas del liberal inglés desempeñaron una posición de fondo en la hermenéutica política de Montealegre, éste habría de haberlas ocultado. No se trata, después de todo, de ninguna singularidad. Estamos ante un caso análogo al de Juan Donoso Cortés, cuya influencia sabemos es decisiva para el diseño de la ontología política, pero cuyo nombre pareciera proscrito, pues no lo leemos nunca. En este último caso el ocultamiento procede incluso como una develación irónica frente a un auditorio retórico que habría de reconocer lo oculto, como sucede con Valdegamas en el *Discurso de 1932*; allí se trataba no de disimular la influencia positivista, sino la famosa y altamente poco publicitaria teoría de la dictadura del sable (es obvio que hablar de “la dictadura del sable” de Donoso, hoy no menos temible que en esa fecha, no era el objetivo de nuestro marqués allí)<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA, t. X, especialmente pp. 112, 117.

<sup>449</sup> Cf. para “la dictadura del sable” la exposición de Eduardo HERNANDO, op. *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, PUCP, 2000, pp. 119 y ss.



Aunque los casos de Mill y Donoso son harto diferentes, queda manifiesto que la forma retórica de Montealegre no era muy fiel siempre con la verdad de sus deudas y que, sea como fuere, las cambiaba, exageraba u ocultaba, a nuestro juicio, justamente cuando éstas eran *demasiado* hondas, y no por deshonestidad sino por ostensible interés. Ahora bien: Con Mill, hacia 1917 (como hemos visto) la tendencia es ya claramente el reproche. No debe extrañarnos sin embargo que para 1932, luego de la presunta “retractación de errores liberales”, pero más aún después de que Hitler marchara por los Campos Elíseos en 1940, la retórica castelariana lo empujara a ser aún más ingrato. Es importante subrayar que no se trata de que dejara de deberle algo, sino de una operación hermenéutica de desidentificarse con lo que Mill representaba en un auditorio, entonces (tal vez igual que ahora) bastante sensible con las ideologías en conflicto. Mill encarnaba el liberalismo de Inglaterra, la lectura metanarrativista del mundo que para él era más una crisis que le producía ansiedades de vacío que el destino progresivo de la humanidad; era, pues, el modelo ejemplar de un amigo sospechoso.

En efecto. En 1941, por ejemplo, en el contexto de la guerra mundial librada entonces por los liberales contra el bloque nacionalista, la acostumbrada retórica imprudente y magnificadora de Riva-Agüero es más severa con los utilitaristas. Hitler entraba a París y el desfile nacionalista cruzaba el Arco del Triunfo de la Estrella. Trata entonces nuestro marqués con toda naturalidad a Jeremy Bentham -el maestro de Mill y fundador del utilitarismo- de ese “rastrero judío”<sup>450</sup>. Era mucho decir, considerando que los judíos eran sistemáticamente perseguidos en Europa por los nacionalistas que -para ese año- iban asociados con los nacional-socialistas de Alemania, ganando la guerra en lugar de perderla. No es cuestión de antisemitismo, sin embargo. El problema es “la desolación agnóstica en que habíamos caído -en el siglo XIX-, del propio modo que un siglo antes (...) cayeron nuestros tasabuelos en la engañosa y ahogadora ciénaga enciclopedista y utilitaria”. Agrega: “el pútrido pantano del rastrero judío”<sup>451</sup>. Es obvio que se trata de una expresión no sólo ya castelariana, sino histérica (pero retórica, al fin) de exaltación de la maldad más real que imaginaria de los enemigos a quienes los nacionales enfrentaban, entonces en forcejeo por la posesión de Europa, desde Lisboa a Stalingrado. Otra vez, retórica y efectismo, los

---

<sup>450</sup> Cf. *ibid.* la entrevista citada “Don José de la Riva-Agüero”, p. 13.

<sup>451</sup> *Ibidem.*

exabruptos que ya conocemos del “irónico repente” y “la polémica”. Es un insulto grave, pero más contrarrepblicano que antijudío. El hecho, sin embargo, es que el Mill del “pútrido pantano” está presente en la obra de Montealegre de manera peculiar en varios aspectos, ninguno de ellos especialmente lamentable, no sólo en las obras, sino –y fundamentalmente- en los conceptos.

En efecto. Hallamos a Mill tras su concepción de la racionalidad, por ejemplo, ya desde 1902<sup>452</sup>; es el mismo Mill de 1911 y 1912, el que hace del principio de utilidad un criterio de racionalidad social. Lo mismo puede decirse de la noción de la libertad individual, el rol de la creatividad del individuo en relación con el progreso de las sociedades, el puesto de la opinión pública como medio de control político y la sociología política general, todos tópicos invariables a lo largo de la vida de Montealegre que es muy fácil reconocer en la obra de Mill, particularmente en *On Liberty*. De todos estos aspectos, es el último el que merece mayor atención, tanto por la relevancia de lo tomado de Mill en el conjunto de la obra del autor como por su articulación con las ideas más filosóficas de Montealegre respecto del fundamento y el origen de las instituciones políticas, uno de los temas centrales de lo que el propio Montealegre –como ya sabemos- consideraba el objeto de la ontología política.

Por lo demás, es importante recordar que Riva-Agüero, a pesar de su ya conocido diagnóstico catastrofista de la idea liberal de progreso y su repulsión del programa democrático como nihilismo, nunca dio muestras de haber rechazado las pautas normativas que podemos considerar los “mínimos” del sistema democrático representativo. Al menos no lo hizo en la teoría (que es lo que aquí importa). Nunca, ni siquiera en el tono general del conjunto de su pensamiento político de la década de 1930, marcado por un ideal corporativista y –al menos en la retórica- ostensiblemente reaccionario, hubo tal recusación<sup>453</sup>. Como una cuestión de hecho, jamás repudió el marqués el sistema

---

<sup>452</sup> Cf. *De la Civilización*, examen para el Curso de Historia de la Civilización (1902), IRA t. X, pp. 10-11.

<sup>453</sup> Como se afirma en carta famosa de Riva-Agüero del 28 de junio de 1929 a Luis Alberto Sánchez, “Mucho más que conservador, que podría significar avenido con lo presente, he sido y soy reaccionario, convencido como estoy de que, en el decaimiento moral e intelectual del mundo, ha de retrotraerse el ánimo hacia mejores épocas”. Cf. Luis Alberto SÁNCHEZ, *Conservador no, reaccionario sí, ensayo heterodoxo sobre José de la*

republicano en sí mismo, ni los procesos de elecciones, ni la sociología liberal democrática que hace girar el sistema político sobre la base del concepto de los derechos de ciudadanía y la fuerza de la opinión pública. Como es de esperar que el lector, influenciado por la tradición historiográfica, sospeche que exageramos, vamos a recurrir a un texto cuya cronología no deja lugar a sospechas: 1937. Franco luchaba contra la República de Azaña, Hitler expandía la economía alemana, Mussolini consolidaba el Imperio Italiano, el Emperador del Japón asolaba la China. En 1937 Montealegre debía ser el limeño más entusiasta con estos relampagueos del *Ereignis* que hacían trizas el mundo liberal. Para el mismo año imprimía el primer tomo de *Por la Verdad, la Tradición y la Patria*, escudo de la Falange en la portada. Esa misma fecha de 1937, sin embargo, defendió Riva-Agüero la idea de que la civilización iba de la mano con los mínimos del gobierno representativo.

Acudamos a un solo texto: la lección final del Curso de Historia *Civilización Peruana, época Prehispánica* que dictara Riva-Agüero en 1937 en la Universidad Católica<sup>454</sup>. No pocos meses atrás de la impresión de las lecciones de ese curso, Riva-Agüero había publicado en la *Revista de la Universidad Católica del Perú* una apología del fascismo italiano<sup>455</sup>. Como sabemos, para ese entonces hacían ya 5 años del *Discurso de La Recoleta* y su mítica “retractación de errores” (liberales). Montealegre había sido para entonces alcalde de Lima y ministro de la dictadura oligárquica de Oscar R. Benavides: como tal, los apristas habrían de recordarlo para siempre; el año anterior había intentado impulsar el

---

Riva-Agüero y Osma, *Marqués de Montealegre y (sic) Aulestia, seguidas de su correspondencia con el autor*, Lima, Mosca Azul, 1985, p. 106.

<sup>454</sup> Impreso por primera vez como “Civilización tradicional peruana. Lecciones XI a XIV” en *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo V, Año VI, # 37, noviembre de 1937, pp. 703-761; el texto sería reimpresso como libro y luego incorporado fragmentariamente las compilaciones del IRA de 1960 *Afirmación del Perú*, a la que tantas veces hemos recurrido aquí.

<sup>455</sup> “Origen, desarrollo e influencia del Fascismo”, en *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo V, Año VI, # 30, abril de 1937, pp. 1-19. La presentación del texto de la versión de la revista de la PUCP contiene el siguiente prefacio, que para conocimiento de quienes amamos la historia muchas cosas dice: “La Revista de la Universidad Católica *se enorgullece* en reproducir este artículo de José de la Riva-Agüero”. Concluye este prefacio (de clara inspiración ultramontana) que “en la Historia de las Ideas Políticas del Perú este estudio puede tener influencia semejante *al discurso de Bartolomé Herrera* en las exequias del General Gamarra en el año 1942”. Cf. *ibid.*, p. 1 (subrayados míos). El original fue publicado en italiano como prólogo a una colección de artículos de “mi amigo Carlos Miró Quesada” (*ibidem*) y celebra que “por fin” “la reacción ha triunfado en todas las líneas” (*ibid.*, p. 2). Todos sabemos, por lo demás, que el discurso de Herrera de 1942 es, largamente, la primera prueba manifiesta de su paso desde el clericalismo republicano al ultramontanismo y la reacción.

partido cuasifascista “Acción Patriótica”<sup>456</sup>, manifiestamente con el nombre remedado de *l’Action Française* y la entonces muy activa *Acción Española*. En 1934 se había declarado él mismo católico “doctrinario” (esto es, ultramontanista). Sus tratos con el Papa y la Alemania de Hitler iban bastante favorables en igual fecha, con condecoraciones de ambos regímenes<sup>457</sup>. Cualquier cosa que pudiera reprochársele en la vida como afiliado y amigo de la reacción nacionalista mundial había ya tenido lugar. Pero, ¡oh sorpresa! El Curso de Historia, sin embargo, contiene un apólogo del sistema político “moderno” entendido como “Estado de Derecho”. Quiere decir esto que Riva-Agüero los juzgaba compatibles, que el utilitarismo liberal podía ser interpretado o transpropiado de alguna manera que lo hiciera manejable sin atentar contra el *Syllabus* de Pío IX y su delirio por los eventos mundiales de reacción contra el abismo.

En efecto. Mientras se da el “triunfo de la reacción en todas las líneas”, Montealegre compara en el Curso de Historia Prehispánica el Imperio de los Incas con la Antigüedad grecolatina en los términos siguientes: “prevalece la capital consideración de haber sido el alma de la civilización clásica o mediterránea el civismo, la noción de Estado de Derecho, de la personalidad humana, y de su dignidad y honor”<sup>458</sup>. No debe quedar duda de que estamos ante los mínimos del régimen liberal, que Riva-Agüero coloca en la esencia de la civilización occidental. “Desde sus orígenes griegos -agrega el Marqués de Montealegre- el concepto de la libertad ha transfigurado y ensalzado todas las manifestaciones del hombre clásico y sus legítimos sucesores”. Agrega más adelante que “Genera en el primer campo el concepto de res pública compatible con la monarquía, pero jamás con el despotismo oriental”<sup>459</sup>, esto es, con el régimen de los Incas. Está claro, pues, que el Montealegre que se consideraba a sí mismo reaccionario, que hacía gala de su adhesión al Papado, las estridencias aristocráticas de Nietzsche y la adopción del Conde de Maistre, el mismo que escribía apologías a Mussolini y sonreía ante las condecoraciones de Hitler conservaba en 1937 una inclinación liberal que está fuera de cuestión. Es notorio que por “liberal” alude al

---

<sup>456</sup> Cf. para el caso diversos documentos seleccionados en *Escritos Políticos*, IRA, t. XI, pp. 243-266.

<sup>457</sup> Los discursos correspondientes se imprimieron en la colección de ensayos y discursos *Por la Verdad, la Tradición y la Patria (Opúsculos)*. Lima: 1937-1938, 2 t.; el de Alemania en *ibid.* t. I, pp. 429-434; el del Papa en *ibid.* t. II pp. 219-226.

<sup>458</sup> Civilización Prehispánica. Lección XIV, en *Afirmación*, t. II, p. 121.

<sup>459</sup> *Ibidem*.

programa general del gobierno representativo, esto es, a la concepción utilitarista del régimen político. Es una cuestión de pinzas distinguir el liberalismo del “putrefacto pantano” del abismo de 1821 de las notas básicas del gobierno representativo, con los que sin duda no se identifican. Los “mínimos” liberales, pues, tienen sus propios límites.

Es manifiesto, por otra parte, que el marqués -cualquiera que hubiera sido la naturaleza de su devoción por los mínimos liberales- no negó tampoco jamás sus simpatías ante regímenes más que dispares en relación con el liberalismo de Mill. En 1937 aclara que los mínimos liberales son compatibles con “la monarquía”. Pero ya la monarquía era una debilidad conocida de Montealegre desde 1904<sup>460</sup>. No se trata de una excentricidad o una contradicción; en realidad, la postura del filósofo corresponde con el programa restaurador en general, que da por sentado que hay aspectos positivos que pueden recogerse de la experiencia histórica de la modernidad política. De esto se infiere, sin dificultad, que el Marqués de Montealegre consideraba que los mínimos liberales no eran incompatibles con su reaccionarismo<sup>461</sup>. Es muy fácil, sin embargo, olvidar que ya el mismísimo liberal de 1915 y la *Declaración de Principios* tenía un pensamiento político francamente autoritarista, como consta, para abreviar citas, desde un texto que sirvió de examen para el Curso de Sociología con Mariano Cornejo: ¡de 1903!<sup>462</sup>. Ya entonces, profesando expresamente su adhesión a la concepción liberal de la sociedad civil -una típica traza liberal- apela sin embargo a “la fuerza” como la teoría más razonable para la constitución de las instituciones políticas<sup>463</sup>. El caso es el mismo para innumerables textos de la vida

---

<sup>460</sup> Cf. “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente. Reportaje de Alfonso TEALDO, en *Turismo* (Lima), julio de 1941, Año VI, # 62, p. 13. Dice allí Riva-Agüero: que ya “en 1904”, en “la redacción de mi opúsculo *Carácter de la literatura en el Perú independiente*” “defiendo, al estudiar las ideas de don Felipe Pardo, la superioridad teórica de la monarquía, tan victoriosamente demostrada luego por el citado (Charles) Maurras”. Agrega acto seguido: “Esta doctrina” la “reiteré cinco años más tarde en mi tesis doctoral”.

<sup>461</sup> Cf. el ensayo de SÁNCHEZ, op. cit., que pretende anticipar los aspectos reaccionarios de su pensamiento hacia la época del inicio de su correspondencia con él a partir de 1919 sobre la base de una argumentación biográfica. Si no somos desafortunados, al final de este capítulo habremos mostrado que hay un vínculo en Montealegre entre lo que él consideraba la “reacción” como opción política y, por increíble que parezca, el pensamiento sociológico de fundamentación utilitarista del liberalismo y el sistema representativo de John Stuart Mill.

<sup>462</sup> Cf. *Fisiología de la Sociedad*, Examen del Curso de Sociología con Mariano Cornejo, de 1903, consignado en IRA, t. X, especialmente las pp. 30-31.

<sup>463</sup> “Nadie -afirma el marqués- concibe el contrato (social), ni explícito ni implícito en el origen de las sociedades. ¿Quién hubiera consentido en dedicarse por propia voluntad a oficios humildes y penosos, mientras otros gobernaban y gozaban? De muy diverso modo hubieron de pasar las cosas. Los fuertes y

universitaria, incluidas no sólo las tesis de 1905 o 1910, sino las tesis de Derecho y teoría política de 1911 y 1912, los míticos años del Riva-Agüero estudiantil “demócrata”, consintamos que preso un par de días entonces por defender los “derechos civiles”<sup>464</sup>. Éste es, precisamente, el punto. ¿Cuál es la explicación para estos contrastes? Formulamos una pregunta filosófica, sin duda.

La pregunta que habremos de hacernos ahora es sobre la clase de liberal que resultaba ser o no ser nuestro marqués. Para comenzar, tenemos la cuestión del pensamiento reaccionario, el diagnóstico dramático de la modernidad y el liberalismo que hemos tratado en los dos anteriores capítulos. ¿Cómo encajaba Riva-Agüero la reacción con su innegable liberalismo juvenil? Se trata de una cuestión relativa a la filosofía política. Montealegre ya estaba interesado en la fundamentación de las instituciones políticas en general desde sus primeras tesis, de 1905 y 1910. Como anotamos al comenzar, es justamente esta preocupación la que explica la orientación temática de sus tesis de los años siguientes, 1911 y 1912, cuyo objetivo es buscar la “fundamentación” del Derecho, la justicia y las instituciones sociales en una dirección que, podemos adivinar, es fundamentalmente la puesta en práctica de una ontología política del liberalismo. Esta empresa, sin embargo, sólo tiene sentido en el contexto más amplio de la pertenencia a la deuda intelectual y la interna adhesión a la versión utilitarista del liberalismo y es en diálogo con ésta -un diálogo con Mill- que tiene lugar la respuesta de Montealegre. En este capítulo procederemos a una clasificación de las diversas estrategias por las que es posible hacer una ontología política del liberalismo para ubicar dentro de ella tanto a Mill como a Riva-Agüero. Antes, sin embargo, habremos de preguntarnos cómo hacía un reaccionario del 900 para elaborar la herencia liberal, que es buena parte lo que hace tan paradójico incluir a un utilitarista en la agenda de gratitud de un reaccionario. Esto nos lleva a la cuestión del ambiente creado por la docencia de Deustua, hacia, digamos, 1902.

---

conquistadores se apoderaron del mando y las riquezas; e hicieron trabajar dura y agobiadoramente a los vencidos y débiles”. Ibid. IRA t. X, p. 31. El texto parece escrito para ser leído por Rawls.

<sup>464</sup> En realidad Riva-Agüero había redactado un artículo en *El Comercio* en defensa de la amnistía para unos golpistas y fue preso, pues, por alentar los golpes de Estado. ¿Es muy democrático eso? Cf. la crónica de la prisión en Manuel Miguel DE PRIEGO, “Mariátegui y Riva-Agüero”, en *Anuario mariáteguiano*, Vol. 5 # 5, 1993, especialmente pp. 11-12.

## La reacción del 900

Recapitulemos lo recorrido hasta aquí. El Marqués de Montealegre de Aulestia ha aparecido ante nosotros como un ontólogo de la reacción, cuyos puntos de vista se forjan desde una hermenéutica catastrofista de la Revolución Francesa y la historia progresiva liberal, con un diagnóstico de abismo y una ansiedad de vacío. Como hemos adelantado en el capítulo anterior, sin embargo, su concepción de la reacción y lo reaccionario sólo por equívoca carga retórica castelariana alcanza su horizonte en los filósofos reaccionarios propiamente dichos, los de la Escuela Teológica. En realidad el horizonte de la “reacción” o lo “reaccionario” está diseñado como una articulación de baterías contra el proyecto normativo del evento 1789 que es incomprensible si no se sitúa en las coordenadas de la cultura propia del 900; corresponde en este sentido con la fusión de una variopinta influencia cuyo eje político es la hermenéutica de la experiencia factual de la Revolución. Es en esta experiencia que la revolución es un abismo, y en tanto historia progresiva anclada en ésta, el advenir anticipado de una catástrofe “inevitable” y -por ende- apocalíptica y trágica. En adelante, habremos de ver cómo encaja el liberalismo de Mill precisamente *allí*.

Como una cuestión relativa a la historia de las ideas, es sin más un razonamiento fuera de contexto asumir que cuando Montealegre dice “reacción” en 1905, en 1910, en 1934 o en 1941, intenta expresar con ese término una relación con la filosofía de la Escuela Teológica. En realidad se trata de una herramienta conceptual dentro de un vocabulario más complejo, propio del ambiente cultural del espiritualismo filosófico de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Augusto Salazar Bondy, con toda justicia, llamó al periodo en el que se sitúa la gesta del pensamiento de nuestro autor “la reacción espiritualista”<sup>465</sup>. Ser “reaccionario” es ser “espiritualista”. Esto es parte del uso de los lenguajes políticos tanto como de la epistemología. En el primer sentido, es parte de un vocabulario generado en gran medida en el periodo de la Restauración (sobre todo francesa) y, particularmente, por

---

<sup>465</sup> Cf. Augusto SALAZAR BONDY, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Lima, Universo, pp. 87 y ss.

sus historiadores y sociólogos tardíos<sup>466</sup>, en especial Hyppolite Taine y Ernest Renan<sup>467</sup>. El vocabulario restauracionista no comparte una visión muy entusiasta de 1789. Para la imaginación de un espiritualista del 900 lector de Taine, el evento 1789 es en realidad una sombra hostil poblada por “jacobinos” (largamente un adjetivo deplorable), los actores del evento revolucionario<sup>468</sup>. La huella de este lenguaje de reacción frente al “jacobinismo” es manifiesta en Riva-Agüero<sup>469</sup>. Esta “reacción” antijacobina se fusiona en el movimiento general contra el positivismo de fines del siglo XIX<sup>470</sup>; como ideario político sigue, en líneas generales, una gama de argumentos contraliberales análogos a los usados por nuestro marqués, esto es, anticontractualismo, antikantismo, negación de los derechos humanos liberales, como ocurre en *Concepto del Derecho*. Pero los lenguajes políticos de la “reacción” espiritualista eran, como dijimos, parte también de la agenda de la epistemología. Veamos ahora esto con detalle.

Los argumentos anticontractualistas o antikantianos proceden de una epistemología que ya conocemos desde el capítulo II: es lo que Riva-Agüero llamaba “contingentismo”. En el ambiente epistemológico que circunda los lenguajes políticos de la reacción del 900 encontramos asociados el contingentismo filosófico contemporáneo (fundamentalmente Émile Boutroux y Henri Bergson), el pragmatismo americano de William James, la filosofía de la vida de Nietzsche (con su aparejado irracionalismo político), el historicismo de Leopold Ranke y sus sucesores de la Escuela Histórica Alemana y -como no podría ser

---

<sup>466</sup> Cf. Rubén CALDERÓN, *Ideología y política*. Buenos Aires, Sociedad de Estudios Tradicionalistas Don Juan Vázquez de Mella, 2001, p. 7.

<sup>467</sup> Cf. el entonces clásico de historia de “filosofía contemporánea” de Alfred FOUILLÉE, libro de referencia obligada en el 900. “La filosofía francesa durante la segunda mitad del siglo XIX”, en *Historia general de la filosofía*. Buenos Aires, Librería “El Ateneo” Editorial, 1951, pp. 559-560; sobre la agenda contrarrevolucionaria de Taine, en particular, cf. ibid. p. 571. Sobre la influencia de este manual de Fouillée cf. Francisco GARCÍA CALDERÓN, *Las democracias latinas de América*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República, 2000 (1912), p. 281.

<sup>468</sup> Cf. Jorge SILES, “Hipólito Taine y la Revolución Francesa”, en *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), # 157, 1968, pp. 39-49.

<sup>469</sup> Dice el propio marqués en fecha tan temprana como 1904, en la composición de *Carácter de la literatura del Perú independiente*: “Robespierre. Es el jacobinismo puro, el feroz y funesto jacobinismo”. *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905). IRA, t. I, p. 243. Subrayado en el original.

<sup>470</sup> “La filosofía antipositivista de la ciencia, que alcanza un lugar prominente a finales del siglo XIX, representa una tendencia mucho más diversificada y heterogénea que el positivismo (...) Entre las figuras de este tipo de pensamiento se incluyen eminentes filósofos, historiadores y científicos sociales alemanes. Seguramente los mejor conocidos son Droysen, Dilthey, Simmel y Max Weber. Windelband y Rickert, de la escuela neokantiana de Baden, son afines a ellos”. Cf. Georg Henrik VON WRIGHT, *Explicación y comprensión* (Versión castellana de Luis Vega Reñón). Madrid, Alianza, 1979 (1971), pp. 22-23.



de otro modo- el debate alemán sobre el status epistemológico de las “Ciencias del Espíritu”, en que interviene Wilhelm Dilthey<sup>471</sup>. Como sabemos, era el caldo de cultivo para el irracionalismo alemán de la década de 1930 y la hermenéutica. El antijacobinismo restauracionista, pues, está circundado por una atmósfera “espiritual” bastante compleja. A ambos se suman sin dificultad elementos del positivismo en tanto estos disienten de la epistemología kantiana o racionalista, con lo que adoptan un aspecto anticontractualista y contrarrevolucionario; podemos asociar aquí a pensadores tan dispares como Herbert Spencer y Wilhelm Wundt, ambos positivistas, pero anticontractualistas y antikantianos furibundos<sup>472</sup>. Como vemos, cuando hablamos de “reacción” del 900 nos referimos a una gama amplísima de actores en la historia de las ideas de inicios del siglo XX. Hay que anotar que, como teoría epistemológica, la “reacción” espiritualista se opone al “materialismo”<sup>473</sup>. Los “reaccionarios” del 900 eran antimaterialistas epistemológicos tanto como anticontractualistas políticos.

“Reacción” era un término que en el 900 podía usarse como sinónimo de “espiritualismo”. Se trata de un uso frecuente en la literatura estandarizada del antipositivismo de época. En este sentido, el término “reacción” es usado, por ejemplo, por el mediano filósofo alemán idealista Rudolf Eucken, autor del celeberrimo *Grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*<sup>474</sup>; debe señalarse que este texto era un manual filosófico de época y tuvo una influencia importante en el vocabulario y las pautas hermenéuticas de su generación. Esto lo precisa el propio Riva-Agüero en un reportaje de Alfonso Tealdo de 1941, de tipo autobiográfico, que hemos citado ya ampliamente en el capítulo anterior<sup>475</sup>. Eucken era

<sup>471</sup> Cf. SALAZAR BONDY, op. cit., pp.83 y ss.

<sup>472</sup> Cf. por ejemplo Elois Luis ANDRÉ, *La mentalidad alemana. Ensayo de una explicación genética del espíritu alemán contemporáneo*, Madrid, Daniel Jorro, 1914, pp. 356 y ss. Allí se hace un diagnóstico de la “crisis porque atraviesan los pueblos latinos, que educados en la Declaración de los Derechos del hombre, parecen haberse olvidado del freno moral” etc.

<sup>473</sup> Cf. la descripción que hace Montealegre de la atmósfera antipositivista de su tiempo universitario en *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, pp. 390-391.

<sup>474</sup> Cf. el uso de “reacción” referido al espiritualismo en Rudolf EUCKEN, *Grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*. Madrid, Daniel Jorro, 1912, p. 127; como específicamente contrario a la Revolución Francesa, su significado histórico y su programa normativo cf. pp. 229 y ss. Sobre Spencer y Wundt cf. André, op. cit., p. 359.

<sup>475</sup> Cf. “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente. Reportaje de Alfonso Telado, en *Turismo* (Lima), julio de 1941, Año VI, # 62, p. 13. Llama entonces “saludable reacción finisecular” a un “sentimiento regenerador y liberador”, en referencia al movimiento espiritualista que encabezada el profesor Alejandro Deustua, que enseñaba a autores positivistas como Wundt o Spencer.

además -hay que anotarlo- una lectura predilecta de los amigos del 900, en especial de Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaunde, en quienes el sello de Eucken es notorio. “Reacción”, por lo demás, por necesario de traducción que nos parezca, era un término preferido por su maestro, el germanófilo profesor Alejandro Deustua; con este término se refería él al fenómeno general del espiritualismo antimaterialista de fines del siglo XIX y sus variantes, y significaba “reacción” contra el materialismo, como ha reconocido desde siempre el historiador de las ideas Augusto Salazar<sup>476</sup>. Es en este contexto que vamos a tratar ahora el diálogo filosófico entre nuestro marqués y John Stuart Mill en tanto éste último puede ser (y era) incorporado en la ontología política de la reacción “espiritualista”. Mill encajaba en una estrategia espiritualista siempre que pudiera ser asimilado a una retórica contrarrevolucionaria o antimaterialista. Ambas cosas eran posibles. Veamos ahora qué hay que entender por “espiritualista”.

En el pensamiento de un “espiritualista” del 900 esto, aunque pasa en efecto como una elaboración creativa en el entorno de la reacción contrarrevolucionaria, no es demasiado sorprendente, sobre todo si atendemos a la definición del “espiritualismo” en uso en la etapa universitaria de Montealegre. En este sentido, es curiosísimo que haya pasado hasta hoy desapercibido<sup>477</sup>. Para esto hay que recordar que, junto al tenor político contraliberal del 900, va aparejada una polémica epistemológica y ontológica que el espiritualismo mantiene en su tiempo acerca de la viabilidad del “materialismo”, al que se toma por su opuesto retórico; este tema procede del discurso antipositivista de fines del siglo XIX<sup>478</sup> y trata de enfocar lo “materialista” como lo opuesto a la libertad que resulta, así, una noción “espiritual”. La expresión “espiritualismo” está ligada en sus inicios a la filosofía de la primera Restauración, y se refiere a una suerte de antimaterialismo laico. Conforme avanza el siglo XIX, se asocia con el programa político y epistemológico de la Restauración bajo el Emperador Napoleón III y la atmósfera intelectual que le sirve de antecedente. Hacia finales del siglo y a comienzos de la centuria del 900 se asocia con una retórica cuasinietzscheana de exaltación de “la vida”, y deviene también por ello en “vitalismo” e

---

<sup>476</sup> Cf. Augusto SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Moncloa, 1965, t. I cap. VI.

<sup>477</sup> Por ejemplo, cf. DE PRIEGO, op. cit., p. 94.

<sup>478</sup> Señero es el texto en este sentido de E. VACHEROT, *Le nouveau spiritualisme*. Paris, Hachette, 1884, 400 pp.

“idealismo”, esto es, una visión optimista frente a “la vida”<sup>479</sup>. Esto supone ya una retórica más compleja que abarca autores tan diversos como Guyau, Nietzsche, Simmel o la filosofía del historicismo.

Con el entronque anotado, subyace en el fondo el subtexto de una visión pesimista de la modernidad política: a la modernidad, fría y mecanicista, positivista y científica le faltaría la “vida”, que en este contexto es sinónimo de entusiasmo, espontaneidad y actitud creadora, características opuestas al maquinal mundo de la fábrica burguesa<sup>480</sup>. En este sentido, por ejemplo, lo entiende el texto *Profesores de Idealismo* de 1908, que publicó Francisco García Calderón y que, no en vano, da por “idealistas” a filósofos tan disímiles entre sí como Émile Boutroux, Bergson o William James<sup>481</sup>. El caso es que si en algo coinciden todos, es que ninguno pasa razonablemente por ser un autor “materialista”; no ser “materialista” lleva consigo -aunque vagamente- una concepción optimista del rol de la libertad y la cultura frente a un cierto determinismo (especialmente ético y político) que se atribuye -no sin razón- a la concepción burguesa de la civilización tecnocientífica<sup>482</sup>. Se trata de una concepción “vaga” pues, en un contexto tan amplio como el que abarca a Boutroux, Wundt, Nietzsche o James no es empresa fácil definir positivamente palabras como “libertad”. Por otro lado -y como una peculiaridad de nuestro autor-, no hay que olvidar que es manifiesto que Riva-Agüero, como heredero del diagnóstico antimoderno de Donoso, ya desde el inicio de su vida académica consideraba que el “materialismo” era sin más el sustrato común de los sistemas rivales del catolicismo de acuerdo al programa del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Esto mismo contribuía mucho a que todos los “idealistas” pasaran ante sus ojos bastante más cómodamente además como “reaccionarios”. De allí a incorporar a Mill en el mismo panteón del que eran imágenes de retablo Boutroux y de Maistre no hay un trecho demasiado incómodo.

---

<sup>479</sup> Es esta nota del “idealismo” la que marca las agendas políticas. Cf. VON WRIGHT, op. cit., p. 22-23.

<sup>480</sup> Cf. como crítica al “materialismo” de su profesor de Sociología Mariano Cornejo en 1903, Recuerdos, IRA t. X, p. 390.

<sup>481</sup> Francisco GARCÍA CALDERÓN, *Profesores de idealismo*. París, Paul Ollendorf, 1908, 306 pp.

<sup>482</sup> En el Riva-Agüero del 900 es también cierto que el adversario del “vitalista”, “idealista” o “espiritualista” es el “materialista”, y que este último es determinista. Cf. por ejemplo el artículo *La Sociología de Cornejo* (1911), IRA, t. X p. 60.

Sumado a la retórica del “vitalismo” y el “idealismo”, no hay que perder de vista que la polémica entre el espiritualismo y el materialismo está en relación con un problema más general, el estatuto epistemológico de las Ciencias del Espíritu y la historia, planteado entonces como resultado del desarrollo de la Escuela Histórica Alemana; las consecuencias que cualquier postura en cuestión entraña para la comprensión de la existencia humana, que se diagnostica siempre en “crisis”<sup>483</sup>, no escapaban a los limeños de entonces. Era frecuente homologar el diagnóstico de “crisis” con la idea más general de “revolución”<sup>484</sup>. El propio marqués, pues, sumergido en el plexo del “espiritualismo”, el “vitalismo” o la “contingencia” ya desde muy pronto, señala su pensamiento como un grado de conciencia de la “crisis” que la revolución representa. El epílogo de *Carácter de la literatura del Perú independiente*, texto tan duro con el jacobinismo, lo confirma con estos términos: “crisis presente de la Etica, en medio de las incertidumbres y los desfallecimientos de la conciencia moderna”<sup>485</sup>. Este contexto subraya el interés general del “idealismo” en los estudios históricos, como el mismo Riva-Agüero haría desde entonces. En San Marcos primaba al respecto el enfoque más típicamente alemán del tema, parte central del discurso universitario de Alejandro Deustua, maestro de Riva-Agüero<sup>486</sup>, como reconoce el propio marqués en 1941, casi repasando sus estudios universitarios<sup>487</sup>. Este discurso general de Deustua privilegiaba las teorías filosóficas que hacían lugar a perspectivas tanto historicistas como voluntaristas, en oposición a lo que se consideraba un “materialismo” no historicista y mecanicista, negador, por tanto, de la “vida”<sup>488</sup>. En este sentido, podía ser tomada cualquier interpretación de Mill que desembocara en una reivindicación histórica del mundo político o en una instancia voluntarista como “espiritualista”. Y éstas eran, finalmente, estrategias del Mill de *On Liberty* y *Consideraciones sobre el Gobierno*

<sup>483</sup> Dice Montealegre en alusión a Taine, Le Bon, Fustel de Coulanges y Maurras, entre otros, “casi todos los pensadores de calidad y fuste”, que hay un diagnóstico común ante “la amenazadora crisis actual de la civilización”. Cf. el discurso de 1933 “Libertad de enseñanza. Discurso pronunciado en la clausura de la Universidad Católica”, en *Afirmación*, t. II, p. 169; también la *Carta de José de la Riva-Agüero a Luis Alberto Sánchez del 29 de junio de 1929*, cf. Sánchez, op. cit., p. 106.

<sup>484</sup> Cf. Franklin BAUMER, *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. México, FCE, 1977, p. 380.

<sup>485</sup> *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905). IRA, t. I, p. 290.

<sup>486</sup> Cf. Augusto SALAZAR BONDY, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Moncloa, 1965, t. I, p. 191-192.

<sup>487</sup> Cf. ibid. la entrevista citada “Don José de la Riva-Agüero”, p. 13.

<sup>488</sup> El magisterio de Alejandro Deustua está expuesto de manera bastante detallada en el ensayo “La obra de don Alejandro Deustua”, impreso por Mariano IBERICO, espiritualista y amigo de Riva-Agüero (aunque algo más joven) en la recopilación de ensayos *El nuevo absoluto*, Lima, Minerva, 1926, pp. 24-42.

*Representativo*. El lector debe saber que la espontaneidad de la libertad individual y su contribución creadora al desarrollo de la cultura y los cambios sociales es la tesis central del primero de estos libros. Cribada en el contexto de Deustua y los manuales de Eucken o Wundt, la lectura de Mill podía superar las vallas del materialismo y la Revolución Francesa.

Como estamos viendo, en los términos del horizonte conceptual del 900, el carácter “reaccionario” de la filosofía y el pensamiento político de Montealegre no es incompatible con alguna versión tenue de aplicación del pensamiento a los “mínimos” del gobierno representativo. De hecho, *deben ser* compatibles. En lo fundamental, la compatibilidad entre ambos es una cuestión conceptual, relativa al enfoque de la teoría política que se quiera adscribir al pensamiento liberal dentro del horizonte hermenéutico de la “reacción” que se gestaba en su entorno. Por lo demás, ocurre lo mismo, por cierto, en otros pensadores “espiritualistas” del 900, no sólo en general, sino en el ámbito más doméstico del pensamiento del marqués: Su amigo Francisco García Calderón, Alejandro Deustua -el estimado maestro de ambos- y otros cercanos y amigos entrañables de la universidad, como Víctor Andrés Belaunde. Para todos, de manera genérica, el pensamiento político es de la esencia de una reacción frente y en función a lo que hoy llamaríamos la “elaboración” de la herencia liberal que, enfocada desde una experiencia histórica desastrosa, se afirma en un contexto de “abismo” y “crisis”<sup>489</sup>. El contexto más general es la epistemología contingentista de Boutroux y Bergson, un lugar común de esos años, compatible, por lo demás, con un liberalismo débil.

Como podemos observar, junto con el “espiritualismo” y la “reacción” del 900 estamos en realidad ante una hermenéutica del liberalismo, que es sin duda su recepción, pero abismática, traumatizada, enfática en el extremismo sangriento de 1789; epistemológicamente “debolista”, diríamos ahora. Con esta óptica, en adelante intentaremos

---

<sup>489</sup> En este sentido, las interpretaciones de estos autores que los colocan sin más como “demócratas” o “liberales” llevan a cabo una distorsión inadmisible de lo que la transpropiación del pasado puede y debe significar. Un ejemplo especialmente digno de resaltarse es la posición del profesor Augusto Castro en un texto del 2006 que ya resulta, a todas luces, antes que historia una manipulación ideológica y, por lo tanto, una violencia hermenéutica contra el pasado. Augusto CASTRO, *Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde*. Lima, PUCP, 2006, 179 pp.

mostrar que, sobre la base de una relación dialógica con textos de Mill, Montealegre podía en efecto pasar por un liberal, por un liberal reaccionario que había acomodado el utilitarismo al corsé de las ansiedades de vacío dejadas por la experiencia historial de la Revolución Francesa. En este sentido, Montealegre puede ser clasificado como un consecuente liberal contingentista que, ya que parte de la reacción del 900, es consecuente incluso cuando su retórica castelariana lo fusiona con la suerte de los nacionalismos de la primera mitad del siglo XX y se adhiere al fascismo. Desde el enfoque genérico del “espiritualismo” del 900 tanto su ontología reaccionaria de 1903 como su posterior apego político por las jerarquías son parte de un único esquema conceptual complejo cuya apertura significaba, por tanto, un horizonte de simpatía tanto al propio régimen liberal utilitarista como al severo ambiente militar de las marchas del fascio.

### **Entre liberales esencialistas e historicistas**

Nuestra imaginación conceptual posmoderna nos sugiere que los mínimos del pensamiento liberal democrático y, por consiguiente, su concepción de la política y la ciudadanía, implican siempre una agenda normativa igualitaria<sup>490</sup>. Si Montealegre hubiera sido liberal de esta manera, entonces debería a Stuart Mill bastante más que su sociología política. Pero ante esta consecuencia implausible es fundamental proceder ejecutando una primera estrategia conceptual. Tenemos que realizar un sencillo esbozo de lo que desde el ángulo del *Examen* de 1903 resultan ser las “ontologías políticas” detrás de la fundamentación o estrategia de los diversos tipos de “liberalismo”. Como vamos a ver, la posibilidad de tener una deuda con Mill depende de la forma en que se establece el vínculo entre los mínimos de ciudadanía propios del liberalismo y las estrategias de justificación del régimen liberal, entendidas previamente como “ontologías”, en el sentido del *Examen* de 1903 y la teología

---

<sup>490</sup> El manido discurso ilustrado de la “emancipación”, que con frecuencia convierte los más grandes problemas ontológicos humanos en una agenda inacabada de homogenización y trivialidad política. Por ejemplo, cf. Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Stanford University Press, 1997, cap. 7.

política de Donoso que le hace de trasfondo. Ahora bien. En principio, uno puede imaginarse al menos dos escenarios conceptuales en que se mueve el pensamiento liberal y que, por lo tanto, condicionan lo que podríamos considerar el carácter moral de la referida agenda, de lo cual, además, depende establecer el grado de relación entre Mill y Montealegre. Cada escenario, tras el contexto donosiano, sería una “ontología” diferente. Al primero lo podremos llamar “esencialista” y al segundo -en oposición- “historicista”; ambos escenarios atienden a lo que en cada caso podemos considerar como la ontología de los conceptos liberales básicos. Por anticipado, sabemos ya que uno de los dos cuenta con la peculiar bendición del espiritualismo.

Detengámonos un instante en una cuestión respecto del esencialismo. Para un esencialista la noción de ciudadano liberal corresponde con algún tipo de metafísica que pretende que el ser del hombre en cuanto tal, en lo que concierne a su acercamiento al mundo, es análogo a (o lo mismo que) lo que exige de él la concepción política liberal. ¿Qué se infiere de esto? Para un liberal esencialista la teoría liberal significa las trazas ontológicas del universo. No es sólo la descripción de un *topos* deseado, o un postulado práctico para mejorar en algún sentido razonable la condición humana, sino una exigencia perentoria que descansa en una verdad inapelable respecto de la naturaleza humana como tal. En este sentido, todo liberal esencialista considera que todo no liberal no es, ni por accidente, un objetor ideológico o un crítico político del liberalismo, y menos un filósofo no liberal, sino un hombre cuya existencia misma, como notan autores como Carl Schmitt, es la esencia misma de la inmoralidad<sup>491</sup>. Sin duda, este diagnóstico va de la mano con la interpretación más extremista de las exigencias perentorias y terroristas del pensar de la metafísica: considerando que ésta es del despliegue del pensar como tecnología, no sorprende ni su sobreexigencia ni su radicalidad; las máquinas sólo conocen la lógica bivalente y sus opciones son sólo dos: funcionan o no funcionan. En esta línea son esencialistas pensadores tan diversos como Rousseau<sup>492</sup>, Kant o (en la actualidad) el primer Rawls. Frente al esencialista, el historicista piensa que la ciudadanía no es una descripción metafísica de la

---

<sup>491</sup> Cf. respecto al significado perverso del liberalismo mi “Hermenéutica del enemigo. Gadamer y Schmitt”, en *Endoxa* (España) # 20 (edición de homenaje a Hans-Georg Gadamer), 2005.

<sup>492</sup> Me permito sugerir los comentarios sobre Rousseau y la dictadura democrática en Carl SCHMITT, *La dictadura, desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza, 1999.

realidad normativa del hombre; en lugar de corresponder con una base metafísica del mundo, la visión política liberal es para el historicista una suerte de propuesta plausible, cuyo éxito o anhelo estarán justificados por experiencias históricas determinadas y demandas sociales contingentes, pero reales, que hay que registrar primero<sup>493</sup>. Éste es el lugar propio de teorías democráticas pragmatistas o de corte pragmatista, como en los últimos decenios la del Barón von Hayek o el segundo Rawls<sup>494</sup>. Para la época de Montealegre, el mapa de referencias es claro: De un lado están los liberales universalistas, que fundan su noción de ciudadanía en “el alucinado pacto social”, esto es, los neokantianos alemanes del 900, o sus profesores Villarán, no menos que los aborrecidos revolucionarios de 1789, Rousseau, Kant y la Enciclopedia, vivientes aún en las esquinas de los claustros del San Marcos de su tiempo; de otro lado están quienes podemos considerar liberales pragmatistas o contingentistas, peculiarmente William James y Émile Boutroux, Bergson o los historicistas. ¿Y quiénes eran estos señores? Nada menos que los “profesores de idealismo” de su amigo Francisco y las lecturas favoritas de su maestro Deustua. Es fácil adivinar en qué bando estaba Montealegre.

La adhesión general al régimen representativo en Riva-Agüero está fuera de discusión. El más conservador de los intérpretes debe aceptar que el Montealegre de 1919, de 1911, de 1905, de 1902 era liberal. Sería un terrible error histórico deducir de esto, sin embargo, que alguna vez haya sido un liberal esencialista, visto ya que una cosa y la otra no van juntas, por más que nuestra imaginación burguesa posmoderna del “pensamiento único” sugiera lo contrario. Por lo demás, debía haber esencialistas en el medio estudiantil de Riva-Agüero, pues podemos imaginar que Manuel Vicente Villarán, maestro de nuestro marqués, que uno de ellos aún hacia fines del siglo XIX, tenía algunos alumnos que se avinieran con su

---

<sup>493</sup> Esta distinción, hecha en tiempo reciente por Rorty, fue planteada ya por el noble austro-húngaro Friedrich von Hayek al distinguir el liberalismo metafísico constructivista de una concepción “evolutiva” de las instituciones, conforme a la hipótesis del darwinismo social. Cf. Hayek, F. A.; *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión Editorial, t. I, cap. 1.

<sup>494</sup> Cf. John RAWLS, “Justice as fairness”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, # 3, 1985, pp. 223-239. También *El liberalismo político*. México, FCE, 1996 (1993); cf. también las observaciones postreras de su teoría sobre la justificación no esencialista de la agenda del liberalismo en *La justicia como equidad, una reformulación* (edición a cargo de Erin Kelly). Barcelona, Paidós, 2002 (2001), especialmente pp. 241 y ss.



doctrina<sup>495</sup>. Del Montealegre del 900, por el contrario, tenemos que afirmar que era un antiesencialista radical; no le resultaba difícil, por cierto; estaba en consonancia con el positivismo jurídico de su tiempo que se enseñaba en San Marcos<sup>496</sup>, partidario de las estrategias de fundamentación empíricas u observacionales que, para las instituciones sociales, vuelcan al investigador hacia la experiencia histórica. En abono de esta postura epistemológica estaban, por otro lado, la lectura catastrofista del evento 1789, que compartía su generación (donde, por cierto, el esencialismo liberal era inexistente) y, de otro, la afinidad con esta lectura de la influencia de la Escuela Histórica Alemana, en su versión jurídica<sup>497</sup>. Este antiesencialismo es extraordinariamente precoz, pues lo hallamos como crítica al concepto de los derechos naturales y el contrato social desde 1902, año del Curso de Sociología con Mariano Cornejo, de lo que se conserva un examen en ese sentido<sup>498</sup>.

Montealegre contaba en la etapa de su trabajo que estamos analizando, 1902, apenas con 18 años de edad. Su posición, intacta, explícitamente antikantiana y epistemológicamente contramoderna reaparece de manera tangencial en las tesis de 1905 y 1910 (que nos abstendremos de citar), y ya de manera palmaria en las tesis de Derecho y teoría política de 1911 y 1912; de hecho, hay dos apartados del Capítulo Primero de la última, el *Concepto del Derecho*, el quinto y el sexto, que está dedicado expresa y casi enteramente a refutar el liberalismo esencialista. Su propio título nos ahorra mayor desarrollo: el texto de la Sección Sexta del Capítulo I se llama “Imposibilidad de los derechos absolutos *a priori*”. No sería inútil consignar aquí lo entonces escrito, sino inmensamente reiterativo<sup>499</sup>. El título de ese apartado, sin embargo, no implica sólo rechazar la teoría kantiana o neokantiana del Derecho, sino la teoría política que va aparejada con ésta, a saber, la concepción *a priori*

---

<sup>495</sup> Cf. Mario ALZAMORA VALDEZ, *La filosofía del Derecho en el Perú*. Lima, Minerva, 1968, pp. 91-94. Vilarán, ya en el siglo XX, se adheriría al historicismo, de manera más radical que Riva-Agüero, si cabe; cf. op. cit. pp. 95 y ss.

<sup>496</sup> Cf. ibid. pp. 95 y ss.

<sup>497</sup> Sobre la rivalidad entre la posición historicista y el liberalismo (esencialista) cf. Henri LÉVY BRÜHL, *Sociologie du Droit*. Paris, PUF, 1967, pp. 15-17.

<sup>498</sup> Cf. *Fisiología de la Sociedad*. IRA t. X, p. 31. Reza esta indicación al pie en la edición canónica: “Manuscrito. Examen del curso de Sociología. Lleva fecha 1ro y 2 diciembre de 1903. Se halla en el tomo 34 de “Programas, actas y tesis y exámenes”, de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fols (201-205). ACDA. U.S.M.”. IRA t. X, p. 29.

<sup>499</sup> En la edición original, *Concepto del Derecho. Ensayo de filosofía jurídica*, Lima, Librería Francesa Rosay, 1912, pp. 29-31. Cf. IRA t. X, pp. 110-115.

del contrato social; el contractualismo, médula del liberalismo político, es rechazado primero en el apartado anterior del mismo texto, en directa alusión a Rousseau<sup>500</sup>, pero luego también en la sección 2 del capítulo II, titulada “Si los caracteres del Derecho tiene valor *a priori*”<sup>501</sup>, una explícita recusación de la estrategia fundacional kantiana del liberalismo<sup>502</sup>.

Como podemos deducir del apartado anterior, en principio, los liberales historicistas resultan para los efectos de la corriente “espiritualista” del 900 más bien aliados que enemigos. Esto se debe a la concepción de la verdad y la política que desprende del rechazo del mayor presupuesto moral (y político) del universalismo, que es su carácter perentorio. Para la generación del 900 la ultimidad del liberalismo esencialista aparece combinada con un repudio cultural al evento revolucionario y significa, por tanto, el nudo del diagnóstico abismático y trágico que los espiritualistas compartían frente a la modernidad política, el argumento central contra su compromiso con la sociedad industrial burguesa; las pretensiones totalitarias del esencialismo se fusionan con la lectural abismal de 1789 y generan la “crisis” del 900. Así como es un hecho histórico indiscutible que Montealegre tenía inclinaciones liberales desde el inicio de su vida académica, lo es también su repudio por el universalismo y la Revolución Francesa; es natural por ello identificar la orilla de su auroral “liberalismo” junto a los pensadores que tuvieran una versión más benévola del carácter perentorio de las creencias e instituciones liberales, pero una más firme contra los excesos de la Revolución Francesa; encontramos allí voces tan dispares como Alfred Fouillée, Gabriel Tarde, la interpretación política de autores moderados con Émile Boutroux y Bergson o positivistas como Spencer o Mill: De ninguno de estos personajes puede decirse que se hubiera quitado la camisa por la Revolución Francesa. Ahora bien. Si Riva-Agüero era historicista, de esto se desprende que consideraba que era posible mantener (atenuadas) convicciones igualitarias liberales pero, por otro lado, algo más; estaba facultado para opinar que su aplicación efectiva, para el caso concreto, podía llegar a ser inoportuna, inconveniente o insensata, razonamiento que vale en general para todos

---

<sup>500</sup> Cf. *ibid.* IRA t. X, pp. 108-109.

<sup>501</sup> *Concepto del Derecho*, IRA t. X, pp. 120-123; pp. 42-46 de la edición original.

<sup>502</sup> “El apriorismo -acota Riva-Agüero en esta sección- es una suposición indemostrable, gratuita e innecesaria tanto en Filosofía jurídica como en Filosofía General”. *Ibid.* IRA t. X, p. 122; en la página anterior afirma que creer en un contrato justo a priori es como “creer en la realidad de la hechicería”.

estos autores juntos. Es claro que el paquete espiritualista del 900 tiene un margen de acogida para los liberales historicistas que, para la retórica de la época, estarían librados del odioso “materialismo”, una manera de limpiar la fama sangrienta con que la Restauración había cubierto el evento 1789 y las instituciones fundadas en su discurso acerca de la Historia.

Como una cuestión de conceptos, hay que precisar que hay un margen de expectativas en que se traslapan las consecuencias del universalismo y el historicismo liberales. Es harto conocida la tesis de Richard Rorty de que, ya que en una sociedad de convicciones democráticas tanto las teorías esencialistas como las historicistas exigen los mismos resultados en la práctica institucional, el carácter perentorio ontológico de los esencialistas, esto es, la investidura terrorista que tenía el liberalismo para los habitantes del 900, se disuelve tarde o temprano en un anhelo superfluo; lo que Rorty sostiene es que todo lo que exige el jacobinismo se ha convertido en una realidad históricamente indiscutible<sup>503</sup>. En realidad, cualquier diferencia ontológica, en el sentido posheideggeriano que tiene el término -y que coincide aquí con el concepto que Montealegre tenía de la ontología- queda disuelta en el consenso social. Un liberal esencialista podría, pues, no diferenciarse mucho de uno historicista. Pero ése no es el caso para nuestros autores del 900 en general. El problema surge cuando, aun admitiendo que tenemos convicciones democráticas con un consenso relativamente extenso, reconocemos de hecho que puede argumentarse que no estamos suficientemente satisfechos o que la experiencia histórica no es aún lo suficientemente intensa como para admitir esas convicciones sin crítica, esto es, que el consenso no es un criterio suficiente para eximirse de elaborar la experiencia histórica liberal, que era, por lo demás, buena parte de la herencia del pensamiento “contingentista” y los vitalismos y espiritualismos del 900<sup>504</sup>.

---

<sup>503</sup> Cf. el archiconocido texto de Richard RORTY, “Liberalismo burgués posmoderno”, en *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1996 (1991), pp. 264 y ss.

<sup>504</sup> A pesar de las obvias afinidades entre el programa de García Calderón en 1907 y la epistemología rortyana de Deusta, es fundamental notar que el texto de 1907, de manera explícita, adopta un ideario del liberalismo basado en las teorías políticas reaccionarias de Bartolomé Herrera y la Restauración Francesa, recusando el esencialismo igualitarista y las consecuencias normativas de la Revolución. “Así, el nuevo liberalismo peruano aceptaba la influencia de las doctrinas de Herrera. Se separaba del liberalismo primitivo, ideológico y revolucionario, con sus dogmas de la igualdad y de soberanía populares”. Cf. *El Perú contemporáneo*, pp. 158-159.

Ahora bien, la perspectiva del cambio puede, en el 900, contar con el inmenso arsenal del que hace gala la apertura reaccionaria. A nuestro entender, esto explica la incorporación dentro del margen del pensar del liberalismo de esa época la inclusión de autores marcadamente anómalos para lo que sería nuestra propia perspectiva de las cosas. García Calderón por ejemplo, si bien no sufrió mayor influencia de Mill la tuvo sí, en cambio, de William James, a quien conoció personalmente y visitó en Estados Unidos<sup>505</sup>. Tanto para Francisco como para Deustua está fuera de cuestión que James, el pragmatista americano, era un compañero de batalla de la reacción espiritualista contra sus consabidos adversarios en el sistema de la Revolución<sup>506</sup>. De hecho, aunque nunca se haya dicho así, las obras de Montealegre de inicios de siglo son réplicas en clave no pragmatista de las obras en el mismo sentido de su amigo Francisco, variantes del pensar liberal desde el fondo del abismo revolucionario; el pensar de ambos son variaciones de este contexto, unas variantes cuyo horizonte de fondo es sin duda una elaboración reactiva de la política, pero también una epistemología debolista y, en último término, hermenéutica de la racionalidad<sup>507</sup>. Es en este sentido que denunciaba en el “sistema de la revolución” la ontología fuerte, intemporal y opresiva de una modernidad epistémica cuyo evento era, más que 1789, 1793, el año del terror. Respecto de lo primero, y como un apunte de época, baste decir que el mismo García Calderón que visitaba al liberal contingentista norteamericano mantenía cercanía en París con Charles Maurras y sus compañeros. ¿Quiénes eran estos señores? Nada menos que los líderes de la reacción monárquica antimoderna europea y, es bueno recordarlo, los inspiradores intelectuales de lo que poco después habría de articularse como la ideología de Mussolini<sup>508</sup>. Es significativo que haya sido el mismo García Calderón quien presentaría la obra de Maurras al Montealegre de 1907, ostensiblemente a través de su libro *Le Pérou*

<sup>505</sup> Cf. la crónica “Una visita a William James”, recogida en *Profesores de Idealismo*, pp. 117 y ss.

<sup>506</sup> Dice con énfasis Deustua a Riva-Agüero, “Procure usted leer a Bergson y James” (*Carta a Riva-Agüero del 15 de enero de 1910*, IRA t. XV, p. 213). Sin duda esta exhortación, en lo que respecta a James al menos, cayó en el vacío. A Montealegre le repugnaba el contenido de la filosofía pragmatista que, además, tenía bastante poco qué decirle para su ontología política sobre las instituciones sociales.

<sup>507</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, pp. 18 y ss. Se trata en la Generación del 900, como en el pensamiento débil posmoderno, de buscar “chances” —en términos de Vattimo— “para la esencia del hombre” que —cito— “sólo es posible si se toman seriamente los resultados de la “destrucción de la ontología” llevada a cabo por Heidegger y por Nietzsche”; una empresa que es pensable también para el 900 con otros actores: con Boutroux, James, Bergson, Maurras, Eucken o —por qué no decirlo— por tomarse en serio también a De Maistre y Donoso Cortés.

<sup>508</sup> Tienen valor informativo al respecto los ensayos de prensa que escribiera sobre la reacción monárquica francesa José Carlos Mariátegui a lo largo de la década de 1920 que se hallan compilados en *Defensa del marxismo*. Lima, Amauta, 1987, pp. 165-174.

*Contemporain*, impreso ese año en París, con prólogo de Henri Poincaré que –dicho sea de pasada- era el modelo de un contingentista<sup>509</sup>. Un liberal esencialista no habría obrado nunca de esa manera; conducta impensable en un kantiano, pero que es obvio que era perfectamente razonable para un pragmatista liberal, que podía también sentirse cómodo en una atmósfera que –por decirlo de alguna manera- pusiera el terror en su sitio. Altares, tronos y libertades civiles podían, algunas veces, celebrar el mismo culto. En términos históricos, un escenario privilegiado para esta polémica se halla en la correspondencia entre Montealegre, García Calderón y su maestro Deustua. Éste, desde Italia, hacia 1908-1910, veía con estupefacción las consecuencias de la educación contingentista que había dado a ambos en San Marcos.

### **Deustua-Rorty vs. Montealegre**

El razonamiento rortyano acerca del consenso factual como sustitución del esencialismo está lejos de ser una extrapolación anacrónica. De hecho, lo compartía el pensamiento pragmatista del 900 peruano, en particular Francisco García Calderón, quien cuestionaba la ecumene liberal de su época sobre la base de un diagnóstico peculiar para América Latina, pero de quien no puede decirse razonablemente que no fuera liberal<sup>510</sup>. El arma conceptual de un historicista pragmatista como Rorty es el evento del carácter incuestionable del consenso liberal; se trata en casos como éste de elaborar las disconformidades y las dudas, de dar lugar al pensamiento de reformas, con estrategias y con paciencia. Un historicista peculiarmente de ese tipo era Alejandro Deustua. Éste, maestro de García Calderón y Montealegre, estaba bastante incómodo con la obra de sus discípulos, jóvenes aún hacia fines de la década de 1910. Tenía las exageraciones autoritarias de Riva-Agüero en su tesis de 1905 sobre la conveniencia de la monarquía sobre la república, las preferencias imperiales de García Calderón y la evaluación francamente golpista del primero sobre los

---

<sup>509</sup> “Por el sabido retraso peruano no vine a conocer el sistema de Maurras hasta después de 1906”. Cf. la entrevista de 1941 “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente” (reportaje de Alfonso Tealdo), en *Afirmación*, t. II, 245.

<sup>510</sup> En *El Perú contemporáneo*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000 (1907). Desarrollo el tema en mi conferencia para el Congreso de la República “Autocracia republicana clerical, ¿Rorty o García Calderón?”, Lima, 2000, impresa con aparato crítico en *Foro Jurídico* (Lima), t. V, vol. 6, 2006.

sucesos cotidianos de 1910-1912, que podemos ahorrarnos. En este contexto, intercambia tezuda y obsesiva correspondencia sobre el asunto entre 1909 y 1911, en que viaja al Reino de Italia, desde donde escribe. Pues bien: El Deustua de esos años era sin duda un liberal, un rortyano pragmatista, un fomentador de los buenos consensos.

Deustua escribía entonces tanto a Riva-Agüero como a su amigo Francisco instándolos, justamente, a interpretar el liberalismo a la manera de Rorty, insistiendo en un consenso incuestionable sobre el liberalismo que a los jóvenes alumnos, bastante más a la letra de los Taine, Renan, Wundt y Eucken que habían leído por iniciativa suya, consideraban contingente y negociable. La situación se había agravado entonces antes los nuevos amigos parisinos de los recoletanos, los nacionalistas o Maurice Barrès, que iban ya bastante más lejos, hasta la época merovingia y que -al parecer- respondían mejor a la “crisis” del 900<sup>511</sup>. La paciencia no estaba, pues, de moda, *pace* Deustua. Las cartas son la consecuencia manifiesta de la tesis de Montealegre de 1905, pero más aún de la lectura y recepción de *El Perú contemporáneo* de su amigo, impreso en 1907 y que Deustua leía en Roma. El asunto que se agrava porque Montealegre iba redactando las avanzadillas de su tesis de 1910, en el mismo sentido incómodo de inconformidad con el consenso pragmatista incuestionable; a todo esto hay que agregarle las alusiones de carácter amable a la monarquía, que en el 1910 francés que vivía Lima estaban fuera de significar una mera excentricidad. Es notorio que García Calderón, a diferencia de Deustua, piensa que de lo que se trata en el historicismo es de alojar el pensamiento el por qué las cosas no funcionan o no han funcionado dentro de un horizonte de cambio, siempre y cuando, claro está, no haya un margen suficiente para pensar en cambios de otra naturaleza, que están lejos de estar prohibidos, que es lo que Deustua (-Rorty-) pensaba. El Montealegre de 1909 dudaba tan poco de esto como el libro de 1907 de su compañero de La Recoleta.

La idea de Deustua de hacer una restricción de los argumentos del liberal historicista al límite factual de una comunidad liberal no era insensata; ésta hace de fundamento fáctico

---

<sup>511</sup> Cf. especialmente la *Carta de Alejandro Deustua a José de la Riva-Agüero del 10 de setiembre de 1909*, IRA t. XV, pp. 187 y ss.; también notoriamente la *Carta de Alejandro Deustua a José de la Riva-Agüero del 9 de julio de 1909*, IRA t. XV, pp. 167 y ss. Respecto de Francisco, éste confirma la recepción de carta en sentido análoga, esta vez acompañada de ásperos comentarios. Cf. *Carta de Francisco García Calderón a José de la Riva-Agüero del 12 de noviembre de 1909*, IRA t. XVI-1, p. 661.

en comunidades donde, en efecto, la sociedad civil es liberal. Entonces no hay problema en aplicar las soluciones epistemológicas de Rorty-Deustua. Es el caso del segundo Rawls, por ejemplo, que con esta estrategia intenta restablecer el contrato social; se trata de ir desde la creencia efectiva en el valor normativo de las instituciones liberales que la propia comunidad tiene, de partir del hecho social de contar con “el trasfondo de una práctica exitosa”, para ir con la teoría de un diseño ad hoc, cuya función es simplemente explicatoria<sup>512</sup>. Esto es lo que Rawls llamaba “constructivismo kantiano” y que estaba pensado como una estrategia alterna a las críticas comunitaristas respecto de su *Teoría de la justicia* (1971), que acusa una impronta más acentuadamente metafísica sobre de la naturaleza de los agentes morales y es más ostensiblemente deudora, por lo tanto, de los problemas del mismo liberalismo esencialista que Mill quería evadir<sup>513</sup>. El hecho es que, en este esquema, no se indica por qué la gente es liberal, sino que, puesto que la gente ya es liberal, su propia creencia se explica normativamente sobre la base de la adhesión a compromisos políticos, que implican alguna noción de justicia igualitaria que ya se acepta y remiten, justamente, a ideas cuasikantianas sobre la ontología de las instituciones del liberalismo<sup>514</sup>. Es evidente que las consecuencias del historicismo no se diferencian demasiado de las del esencialismo. En este sentido, como se ha dicho alguna vez, la estrategia liberal deja de tratar de “fundamentar” las creencias liberales para derivar en una manera de “evaluarlas”<sup>515</sup> pero eso, justamente, es pedir la cuestión, que es lo que Deustua hace, pedir paciencia. En esta estrategia subyace el presupuesto de que el horizonte hermenéutico de las creencias fácticas hace imposible lo que García Calderón y Montealegre hacían, esto es, el pensar desde el margen: el cuestionamiento del régimen liberal como un todo; para esto el pensamiento debe rebasar el límite del presunto consenso, lo cual también es una prueba de la fragilidad de las teorías que se sostienen en él.

---

<sup>512</sup> Cf. RAWLS, *Liberalismo*, cap. 3, especialmente p. 127. Cf. la propuesta original en “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en *Journal of Philosophy*, # 88, 1980.

<sup>513</sup> No está demás citar al más famoso de entre los críticos del primer Rawls, Michael Sandel. Cf. Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (1982).

<sup>514</sup> Para Mill, cf. *Sobre la libertad*, caps. 2 y 3. Cf. sobre la subordinación de la crítica y la oclusión del pensar como crítica al “consenso”, Putnam, Hilary; “Why Reason Can’t Be Naturalized”. En: *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 229-247, especialmente las pp. 245 y ss.

<sup>515</sup> Cf. Chandran KUKATHAS y Philip PETIT, *Rawls, a Theory of Justice and its Critics*. Cambridge, Polity Press, 1992 (1990), cap. 2.

En términos políticos, no parece implausible atribuir la postura constructivista al filósofo Alejandro Deustua, el profesor del grupo “espiritualista”, tan entusiasta él mismo con la retórica de la “reacción” y la “crisis”. Sería extensa tarea analizar el balance del par de años de diferencias con los amigos de La Recoleta, que finalmente Deustua publicó en 1913 con un artículo cuyo título es “Libertad y Obediencia”<sup>516</sup>. No debe quedarnos duda de que esta estrategia, basada en el consenso factual, era repudiada por los amigos Francisco y José. Literalmente, Deustua fue implacable en repetírsela a ambos en la correspondencia de 1909 y 1910, ya citada. No debe extrañarnos ahora la opinión del liberal Francisco García Calderón frente a esta estrategia, demasiado “liberal”. “Ya te dije mi opinión sobre Deustua” -escribe Francisco a su amigo José- “Está mal del cerebro, creo”<sup>517</sup>. Agrega: “Me escribió en el mismo sentido que a ti: siempre la conciliación del orden y la libertad”. Esta conciliación aparecía a García Calderón bastante inviable pues –agrega en el lenguaje histórico restauracionista- “La libertad es la revolución”. Concluye el párrafo con una tristeza más que indignada sobre Deustua: “Yo le he perdido el respeto que le tenía”<sup>518</sup>. Sin duda, lo que está detrás es la sospecha de que el liberalismo carece en el Perú del 900 del respaldo de la práctica exitosa que presuponen argumentos al estilo del segundo Rawls; el mismo autor de *Le Pérou Contemporain*, un entusiasta del Perú, enfatiza sin embargo el hecho fáctico del fracaso social del liberalismo esencialista, que es lo que él asume como la experiencia histórica de “la revolución”. Es obvio que quien tomaba a William James de “profesor de idealismo” agendaba el pensamiento pragmatista en un horizonte muy distinto al de Deustua, cuya paciencia aparecía ante Francisco como la “revolución”, esto es, aquí, el liberalismo esencialista o cualquiera de sus variantes, que identificaba más bien con el fondo más vasto del abismo de la “crisis” moderna cuyo horror el mismo Deustua se había encargado de enseñarle. Deustua exhorta a los jóvenes del 900 a mantener y mejorar una práctica política que a él le parece exitosa, pero luego de haber fomentado la lectura catastrofista de lo que él mismo consideraba un éxito. Es obvio que ni el marqués ni su amigo ven necesariamente algo exitoso qué mejorar. “Mal del cerebro”: había que estar

<sup>516</sup> Cf. Alejandro DEUSTUA, “Libertad y Obediencia”, en *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos* (Lima), Año VIII, # 1, 1913, pp. 601-614.

<sup>517</sup> Carta de Francisco García Calderón a José de la Riva-Agüero del 12 de noviembre de 1909, IRA t. XVI-1, p. 661.

<sup>518</sup> Cf. ibid. Cf. también la Carta de Francisco García Calderón a José de la Riva-Agüero del 12 de noviembre de 1909, IRA t. XVI-1, p. 661. Cf. Carta de Francisco García Calderón a José de la Riva-Agüero del 2 de abril de 1909, IRA, t. XVI-1, p. 651.



chalado para creer que el liberalismo había acompañado al Perú en prácticas exitosas rawlsianas. Habría que pensar, entonces, no desde el éxito imaginado o deseado -pero falso- de una metanarrativa emancipatoria, sino desde la más razonable orilla del fracaso de un relato nacional concreto.

El punto de partida de una estrategia de fundamentación liberal sea el consenso tiene como efecto inevitable la exclusión de todo elemento crítico que afecte al propio consenso. Es obvio que así sea, pues se trata de un argumento autorreferente, que se valida a sí mismo. Resulta que para el Marqués de Montealegre y su círculo nada puede ser tan temible para el pensamiento que amarrar los hilos de la teoría a las varillas del “consenso”, que es en el 900 el consenso burgués de la República Aristocrática y, para ambos, equivalente a la sanción del abismo liberal y a la renuncia de pensar desde el margen de su otro. Es bueno recordar aquí que el propio Mill, como buen empirista, por su parte, tenía también un lamentable diagnóstico de toda estrategia basada en el consenso, algo que es como decretar que la racionalidad actúa como sierva de los impensados sentimientos dominantes de la mayoría. Es evidente que el García Calderón que objeta a Deustua pertenece a este rango<sup>519</sup>.

### **Tocqueville y el metarrelato de las ruinas**

Para comprender el uso del pensamiento utilitarista por un reaccionario hemos adscrito a Riva-Agüero una ontología historicista. Esto requiere de una precisión conceptual sobre los tipos de estrategias de fundamentación liberales. Hasta ahora, hemos distinguido en la ontología política liberal autores esencialistas de historicistas. Para efectos de tratar la deuda con Mill y su sociología política, sin embargo, se precisa distinguir ahora entre dos tipos de historicistas. En la práctica no basta hacer la diferencia entre unos liberales más autoritarios y otros más indulgentes sobre la base de si recurren o no a un elemento

---

<sup>519</sup> Es así como funciona, por lo demás, y para quien esté dispuesto a aceptarla, la teoría del consenso traslapado del segundo Rawls que, en este sentido, no es más que una explicación sociológica de por qué “somos” liberales incluso cuando alguno de nosotros no estuviera dispuesto a prestar lealtad a los mitos ilustrados acerca del progreso o tuviera piadosa repugnancia por ver al hombre como un consumidor liberal reclamándole “derechos” al Cielo. Cf. RAWLS, *Liberalismo*, cap. 4.

narrativo para justificar sus posturas; en realidad la versión historicista admite dos posiciones respecto del carácter epistémico de los relatos que las acompañan y que reconfiguran a su vez dos perspectivas, una más extremista y otra más moderada; a la primera podemos denominarla “dura” frente a la otra, que podemos llamar “blanda”. La versión “dura” adscribe los elementos históricos de la teoría política a una narrativa universal o una metanarrativa<sup>520</sup>, particularmente la de la modernidad, el progreso ilustrado o la expansión planetaria de la tecnología y las comunicaciones, de tal manera que las consecuencias normativas del liberalismo no se hacen descansar en la perfección del diseño de sus instituciones, como ocurre en el contractualismo kantiano o rousseauiano, sino en un metarrelato que le sirve de instancia justificatoria y antecede a las consideraciones de eficacia o arquitectura.

Vamos a definir la versión “blanda”-en oposición a la “dura”- como aquélla que es capaz de relativizar la narración apelatoria o asignarle un rango menos perentorio del que se desprende de una metanarrativa. Este aspecto es vital para un novecentista. Cuando vimos en el apartado anterior que Deustua difería de García Calderón y Montelaegre en 1909, era esta distinción la que estaba en juego. Deustua no se oponía al relativismo de Riva-Agüero o de su compañero de colegio por una personal adhesión al esencialismo, kantiano o rousseauiano; ni siquiera por asomo hay en esa correspondencia mención del contractualismo. El problema central es el estatuto narrativo del liberalismo; para Deustua éste va aparejado en una historia más amplia de “progreso”, que se preocupa por plazos más extensos que los acusados por las historias dramáticas del Riva-Agüero que repiensa la monarquía en 1905 ó 1910; estos plazos son los de la historia unilineal y progresiva de la modernidad, que es también la historia del mundo, y que nos obliga por ello a tener más paciencia con los potenciales fracasos del manido “proyecto inacabado”<sup>521</sup>. De esto se sigue para Deustua la exigencia normativa de una agenda irrenunciable, no porque se refiera a la

---

<sup>520</sup> No está demás citar la fuente de esta terminología, por más que sea hoy moneda corriente. Cf. Jean-François LYOTARD, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984 (1979).

<sup>521</sup> “El remedio -explica paternalmente Deustua a su discípulo- está, hijo mío, en educar a los revolucionarios (o sea, a los liberales); en educar la libertad sin destruirla; y eso es lo que usted no encuentra bueno. Como los de la vieja escuela cree usted que la libertad se corrige suprimiéndola o limitándola. No; la libertad como la vida no se la corrige en sus exhuberancias limitándola, sino dándole otro medio más amplio, otra aplicación superior”. Deustua concluye tajante: “Ese es el secreto de la educación sajona”. Cf. *Carta de Alejandro Deustua a José de la Riva-Agüero del 5 de abril de 1910*, IRA, t. XV, p. 228.

esencia de las cosas (como en Kant), sino porque está vinculada a una experiencia autorreferencial del tiempo, que es lo propio de una metanarrativa moderna y que Deustua suscribe. De hecho, la tesis de 1905, *Carácter de la literatura* está aún marcada por ese sello. En este sentido, en las páginas finales del libro concluye el joven Riva-Agüero, aún un adolescente de 19 años: “La dirección eminentemente práctica, industrial y utilitaria que hay que imprimir, no a la totalidad, pero sí a la inmensa mayoría de los jóvenes hispano-americanos, no es ya un ideal que cabe discutir y examinar; es un hecho, *una fatalidad histórica impuesta por el estado de América*, ante la cual tenemos por fuerza que inclinarnos, si es que aspiramos a salvar la existencia”<sup>522</sup>. El tono marcadamente metanarrativista de Riva-Agüero está -tal vez *malgré* Deustua- resaltado por la frase “el estado de América”. Es obvio que para los jóvenes alumnos de Deustua todo pensamiento de reforma lleva como horizonte de fondo historias más limitadas y cerradas que la que ofrece la historia universal liberal. De hecho, la diferencia en el largo plazo entre García Calderón y Montealegre radica en la amplitud geográfica del horizonte de expectativa de uno y el otro; en García Calderón se extiende a la latinidad o la narrativa americana<sup>523</sup>, pero en Riva-Agüero tiene luego de 1905 un desenlace restrictivo, y lo que en *Carácter de la Literatura* es el discurso acerca del “estado de América”, ya para 1910 tiene por límite la historia del Perú. Si uno atiende a la obra del marqués, y observa la evolución de su acercamiento a la narrativa política, es manifiesto que el ámbito de fondo de la historia universal es sustituido poco a poco por el de la finita narrativa peruana.

Como ya sabemos, Montealegre ha rechazado el esencialismo como estrategia de fundamentación del régimen liberal desde sus primeros trabajos. Demás está decir que podemos sospechar que el liberalismo “putrefacto” de 1934 es exactamente la versión “dura” del liberalismo, cuya hermenéutica de la historia es ontológicamente “destruida” -en el sentido de Heidegger- por el evento de los nacionalismos del relampaguear de *Ereignis*.

<sup>522</sup> Cf. *Carácter de la literatura en el Perú Independiente* (1905), IRA, t. I, p. 297. El subrayado es nuestro.

<sup>523</sup> Cual es la tesis del libro *Las democracias latinas de América*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú, 2001 (1913). Es notorio su contraste con el epílogo de *La Historia en el Perú* y, sin duda, ofrece una visión de la historia que tiene de compromiso epistemológico con el consenso liberal todo lo que tiene de extensa una narrativa “latina”. Sobre el metanarrativismo y las narrativas americanas en García Calderón, me permito remitir a lo reseñado en mi Víctor Samuel RIVERA, “Hermenéutica, política y racionalidad para 1907. En el centenario de *Le Pérou Contemporain* de Francisco García Calderón”, en *Socialismo y Participación*, # 103, 2007.

Ahora bien, el liberalismo de John Stuart Mill depende justamente de esta lectura “dura” y metanarrativista; el liberal esencialista puede prescindir de ella *de facto*, pero en el historicista del estilo de Deustua cumple una solapada función fundativa análoga a las estrategias kantianas. En el caso del inglés, esta estrategia metanarrativista es el obsequioso resultado de la lectura de *La Démocratie en Amérique* de Alexis de Tocqueville<sup>524</sup>; como se sabe, este autor francés del primer tercio del siglo XIX, como un diagnóstico de naturaleza de la política bajo las condiciones de desarrollo tecnológico de la Revolución Industrial, asignó al igualitarismo político de la democracia un carácter históricamente destinal que, en sus términos, era un fenómeno histórico “irresistible” e “inevitable”<sup>525</sup>. De propia referencia de Riva-Agüero sabemos que éste conocía de la metanarrativa tocquevilliana por sus clases de teoría política en la universidad<sup>526</sup>; debemos decir además que la suscribió en su etapa de estudiante de Letras de manera más que entusiasta<sup>527</sup> y, como ya hemos visto, la mantuvo en 1905, pero ya no es un evento de la “historia universal”: es para esa fecha una condición hermenéutica de la comprensión americana y, por ende, territorial y finita de la modernidad. La retórica de esta recepción americana, territorializada de Tocqueville dejaría aún rescoldos para 1910; para la fecha de composición de *La Historia en el Perú*; el carácter irresistible de la homogeneidad política liberal, sin embargo, había pasado ostensiblemente de ser una condición inevitable del progreso de la humanidad a ser una tragedia peruana<sup>528</sup>.

Como sabemos, la lectura de Tocqueville era en el siglo XIX uno de los principales discursos que apuntalaron la ideología emancipatoria de la modernidad política como “progreso”. Ahora bien, el razonamiento de Tocqueville al que Mill se adhiere funciona de hecho como una presuposición acerca del sentido del liberalismo, con el expediente de tomar como punto de partida lo que intenta ser una descripción sociológica de la evolución del desarrollo del proceso histórico; el propio Mill había identificado en este tenor la

<sup>524</sup> Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Librairie de Médicis, 1951 (1835), II t.

<sup>525</sup> Cf. John Stuart MILL, “Comentarios a Tocqueville”, en *Sobre la libertad; Comentarios a Tocqueville*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996, especialmente pp. 251 y ss., 316 y ss. Cf. la “introduction” de Tocqueville en *De la Démocratie en Amérique*, t. I.

<sup>526</sup> Tocqueville fue aprendido por Montealegre junto con Mill en las clases de teoría política. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, p. 394.

<sup>527</sup> Con certeza, a través de la idea de “progreso”, pero más aún con el concepto de “civilización”; cf. el *Examen del Curso de Civilización Antigua* (1902), IRA t. X, pp. 11 y ss.

<sup>528</sup> *La Historia en el Perú*, IRA, t. IV, p. 181.

historia como un despliegue de la “civilización”, esto es, del mundo liberal, que se convierte así en el “inevitable” *télos* de una metanarrativa universal<sup>529</sup>. Hecha esta operación, resulta que el concepto mismo de lo “civilizado” implica en Mill una hermenéutica de destino en el que la “civilización” -entendida como un “progreso”- tiene la función de un existenciario, esto es, de la hermenéutica del comportamiento histórico del hombre; habrá que agregar, del hombre moderno<sup>530</sup>. Tocqueville insiste en el carácter enfáticamente inevitable de la historia moderna como un proceso más allá de la capacidad humana: dice Tocqueville, en la introducción a *La Démocratie en Amérique* que: “Le livre entier qu’on va lire a été écrit sous l’impression d’une terreur religieuse produite dans l’âme de l’auteur par la vue de cette révolution irrésistible qui marche depuis tant de siècles à travers tous les obstacles, et qu’on voit encore aujourd’hui s’avancer au milieu des ruines qu’elle a faites”. Esta “revolución irresistible” a la que hace referencia Tocqueville, sin embargo, cuadra bastante mal con la idea general del espiritualismo del 900 que venimos de examinar. No importa cuánta simpatía tuviera Deustua por los razonamientos tocquevillianos. Podemos imaginar perfectamente a Riva-Agüero sintiendo la misma “impresión de un terror religioso” y el pavor por su “avance entre las ruinas que va dejando” que describe tener el resignado Tocqueville, y que Montealegre asimilaría rápidamente en la imaginación del opulento mundo virreynal que veía estropearse y caer en el olvido por el consabido avance del mundo moderno y que atestigua hasta el hartazgo, por ejemplo, en sus *Paisajes Peruanos*, cuya redacción inicial es de 1912; inaceptable ver en Riva-Agüero la resignación sociológica del francés ante las “ruinas”, que para el marqués de Lima lindaban más en exceso que los rastros del “progreso”. Si la narrativa emancipatoria nos fuerza a las experiencias antedichas, un espiritualista del 900 es justamente el tipo de filósofo que habría de sentirse disconforme sentándose a esperar el triunfo final del “progreso”. Para él (y ésta pretende ser una afirmación válida para Riva-Agüero y sus contemporáneos notables), el margen del pensar consiste precisamente en

---

<sup>529</sup> En lo que sin duda ya se distingue de Tocqueville es que este último es más enfático en diferenciar el carácter destinal de la democracia con la idea de libertad. Cf. J. P. MAYER, *Alexis de Tocqueville*, Madrid, Tecnos, 1965, cap. 7.

<sup>530</sup> Agrega después que “Il n’est pas nécessaire que Dieu parle lui-même pour que nous découvriions des signes certains de sa volonté” y, más adelante: “Vouloir arrêter la démocratie paraîtrait alors lutter contre Dieu même, et il ne resterait aux nations qu’a s’accommoder a l’état social que leur impose la Providence”. *De la Démocratie en Amérique*, t. I, pp. 6-7.

elaborar la resignación, esto es: atenuar, disminuir, impedir el “avance entre las ruinas”; sin duda que desde las trincheras que alojan sus resquicios.

### **Salvajes en el pútrido pantano**

Como hemos visto, hay un cambio de posición de Riva-Agüero respecto de la metanarrativa emancipatoria ilustrada del “progreso”, una evolución que pasa del entusiasmo infantil de 1902 a la lectura triste y trágica de 1910. Para 1912 el joven marqués ve mayor pavor en las ruinas que entusiasmo en las mejoras de la “Historia”. Como es fácil notar, esto se vincula con una cuestión histórica adicional, que es la fusión entre el liberalismo y la modernidad sostenida en el evento 1789. Ésta es una operación mediada por las diversas fuentes reactivas del contexto del 900. El proceso de Riva-Agüero tiene como desarrollo el cambio en el horizonte de expectativa de la lectura tocquevilliana; el primer paso consiste en interpretar el carácter “irresistible” de la lectura moderna de la historia como un evento americano, esto es, restringiendo la expectativa a una historia de bloque político o cultural, como había hecho ya García Calderón en 1907 y volvería a hacer en 1913, lo que llevó a cabo él mismo para 1905; el segundo es considerar que, para los efectos prácticos, hay que hacer de cuenta que no existe tal cosa como la historia universal de la “revolución irresistible” y que la única historia que cuenta es la de una narrativa finita, lo cual es ya renegar del concepto ilustrado y moderno de la “Historia”. Esta operación es bastante más atrevida, pues confina la dimensión hermenéutica de lo histórico a la localidad, o al Estado nacional, como era usual en la retórica del primer tercio del siglo XX. En el centro de este viraje está el horizonte de fondo de Guizot, Michelet, Thiers y Menéndez y Pelayo, Taine, tal vez el Conde de Maistre o Donoso y, en todo caso, el conjunto de historiadores políticos que Montealegre iba leyendo desde 1906<sup>531</sup>.

Para comenzar, y como ya sabemos, los historiadores políticos que frecuentaba Montealegre y le enviaba de Francia su amigo Francisco, en términos generales, dan prioridad hermenéutica en su lectura de la modernidad política a las jornadas sangrientas de

---

<sup>531</sup> En que se los comenzó a mandar su amigo Francisco, entonces establecido en París. Cf. IRA, t. XVI, pp. 609, 656.

1793. Estando la Revolución Francesa (y el terror en ella) como clave hermenéutica, es natural que se hallen bastante lejos del optimismo sobre el desarrollo industrial que expresan tanto Tocqueville como la interpretación milliana de la civilización como despliegue de la democracia igualitaria utilitarista<sup>532</sup>. El bien que unos ven en la tecnología y la democracia lo encuentran los otros teñido de la sangre del genocidio revolucionario y las guerras napoleónicas. La fusión de la historia inevitable tocquevilliana con la Revolución Francesa hace inviable la idea progresiva de la historia. No nos engañemos. Es manifiesto que estamos justamente ante el tipo de creencias entusiastas que sabemos Riva-Agüero, los teólogos y los “contingentistas franceses” reputaban por falsas y que, en lugar de ilusión en el progreso, les producían un a veces santo *horror vacui*. Está fuera de cuestión que una parte del diagnóstico catastrofista de los teólogos, Donoso Cortés, el “espiritualismo” y la “reacción finisecular” a la que pertenecía el Riva-Agüero sanmarquino estaba enfocado en esta idea perentoria del carácter irrenunciable de la agenda liberal, que sistemáticamente identificaban, no con el desarrollo de la civilización, sino con la proyección imparable de las horrendas jornadas de 1793. En su lugar, podemos pensar para el caso del marqués en la inestabilidad republicana, las intrigas de la democracia peruana y las asonadas de los caudillos del siglo XIX. Es justamente a la interpretación de *esto* a lo que se tomaba por “el abismo” y es *esto* lo que constituía la crisis.

El dramatismo de lo que venimos de reseñar se acentúa si recordamos que Mill, el utilitarista que nos convoca, no es precisamente un autor coherente y sistemático (como Kant) y que la empresa para la que trabajaba no era precisamente el progreso de la humanidad, sino la más inglesa East India Company<sup>533</sup>. En efecto. Mill sigue los razonamientos de Tocqueville en un contexto de justificación del imperialismo colonial, al que interpreta como una manera de acelerar la historia, cuya orientación profética anticipa

---

<sup>532</sup> Con lo que estamos en el célebre argumento de Jean François Lyotard para anunciar el fin de las metanarrativas. Junto a *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1984 (1979), cf. Jean- François LYOTARD, *Histoire universelle et différences culturelles*, en *Critique*, # 41, 1985, p. 563. También en *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Galilée, 1986, p. 38.

<sup>533</sup> Aunque se comprende lo que queremos expresar, advertimos aquí que seguimos “topología” en el sentido de Vincenzo VITIELLO, “Racionalidad hermenéutica y topología de la historia”, en Gianni VATTIMO (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994 (1992), pp. 211-246.

la lectura lineal y progresiva de la que metanarrativa provee<sup>534</sup>. Su tarea específica es hacer pensable el imperialismo y el dominio colonial anglosajón en un margen que lo instala como un medio de anticipar (metanarrativamente) el necesario progreso de quienes, sin la protección de la East India Company terminan siendo unos “salvajes”; podemos imaginar, por ejemplo, la dominación política inglesa sobre los milenarios miembros de las civilizaciones china o hindú, a través de lo que termina Mill considerando el “despotismo legítimo” de pueblos “más civilizados” y que al final -Mill no lo ponía en duda- la humanidad había de agradecer a Inglaterra, o a las empresas concesionarias de su Imperio<sup>535</sup>. Como es notorio, se trata de un diagnóstico de aceleración teleológica de la historia, que justifica la praxis de dominación en una urgencia que va contenida en calidad de proceso de “salvación” intrahistórica de la humanidad, que es típica de las metanarrativas emancipatorias y revolucionarias<sup>536</sup>. En abstracto, esto es como decir que para el demócrata cualquier régimen que actúe en solidaridad con el futuro liberal que anticipa la lectura metanarrativa está justificado para continuar con su trabajo, sea éste torpe, despótico o fracasado<sup>537</sup>. Como sabemos, el propio Riva-Agüero, que compartía el concepto de “civilización” de Mill, participó inicialmente de este diagnóstico optimista de las metanarrativas y su idea de progreso histórico lineal. Por lo mismo, estaba de acuerdo en su juventud también con la jugosa consecuencia normativa que Mill deseaba para la East India Company, a saber, el legítimo dominio colonial de países como Inglaterra (o Francia) sobre los “bárbaros”, justamente, precisa Riva-Agüero, como los chinos o los hindúes<sup>538</sup>.

En efecto. En su examen del Curso de Civilización Antigua de 1902, luego de denunciar al más puro estilo de Mill el carácter de “estado de salvajes” de los pueblos inca, chino e hindú, concluye el entonces joven discípulo del utilitarismo: “De este examen resulta que la esencia de la civilización consiste, no sólo en la perfección de las relaciones sociales, sino

---

<sup>534</sup> Cf. Timothy FULLER, *Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836)*, en Leo STRAUSS y Joseph CROPSEY (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2001 (1963), pp. 675 y ss.

<sup>535</sup> Cf. por ejemplo John Stuart MILL, *On Liberty* (1859), cap. I; también *Considerations on Representative Government* (1861), cap. 18. Tendremos ocasión de volver a este punto más adelante.

<sup>536</sup> Como lo observa Reinhart KOSELLECK en *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-textos, 2003 (2000), p. 54.

<sup>537</sup> Cf. John Stuart MILL, “Sobre la libertad”, en *Sobre la libertad. El utilitarismo*, Madrid, Hispamérica, 1990, cap. 1 pp. 30 y ss.

<sup>538</sup> Cf. *De la civilización*. IRA t. X, p. 11.



en el *Progreso*”<sup>539</sup>. La fresca afección por la metanarrativa ilustrada, que está en el examen citado de 1902, sin embargo, y como ya hemos visto, no reaparecería nunca más en la pluma de Riva-Agüero; se trata esta vez, con toda certeza, de una idea juvenil. Esto se debe al proceso del pensamiento del autor, que pasa de la sociología más o menos abstracta al enfoque histórico político aplicado del liberalismo, en especial en la modesta narrativa local de la historia del Perú, que repasa la historia efectiva del país de manera tal que parece inviable aplicarle la idea de que somos unos salvajes a los que hay que tratar con la receta de paciencia de Deustua. El lenguaje metanarrativo del “progreso”, tan caro a los positivistas del 900, muestra su sin-fundamento a la vista de los hechos históricos concretos<sup>540</sup>. En realidad, en el contexto más amplio del ambiente juvenil del marqués, el núcleo de la “saludable reacción finisecular” consiste en identificar el sinsentido de este razonamiento, que conduce a la autoexaltación liberal, así como a una agenda de dominio desde el centro de la historia liberal como algo “inevitable” o “irresistible” que han de padecer los chinos, los hindúes o los incas, para los Estados marginales de esa misma historia en cuyos márgenes yacen los excluidos, los “salvajes”, sus “otros”, no menos que para sus enemigos, los católicos, los tradicionalistas, los pobres o la nobleza despojada por la burguesía. Como es fácil observar y conviene recordar ahora, ésta es la denuncia paralela de Herrera, De Maistre, el Nietzsche de la *Genealogía de la Moral* y los “espiritualistas” de la esfera de Riva-Agüero.

Riva-Agüero, en el epílogo de *La Historia en el Perú*, traza la justificación de por qué un peruano no debía ser metanarrativista (como lo era Deustua). De por qué, aunque aceptando antes que “el mundo contemporáneo” “se inclina” “hacia el socialismo” (esto es, hacia el igualitarismo democrático que Tocqueville anticipa)<sup>541</sup> y que él mismo se cuenta (en 1910) entre “Los que reputamos supremo valor moral y espiritual el respeto a la personalidad y a la libertad del individuo”<sup>542</sup>, concluye que es imposible no ver que las desventajas en una fundamentación de las instituciones políticas con la estrategia de un consenso metanarrativista. En realidad, Riva-Agüero considera que ese consenso, basado en el

---

<sup>539</sup> Ibid, cursivas en el original.

<sup>540</sup> Cf. *La Historia en el Perú*, pp. 506 y ss.

<sup>541</sup> Ibid, IRA t. IV, p. 181.

<sup>542</sup> Ibid, IRA, t. IV, p. 180.

presunto carácter sociológico y científico de los diagnósticos de Tocqueville es -visto desde la marginalidad- *inmoral*. “Esa pretendida imparcialidad -dice en 1910 el joven marqués-, falaz, inhumana e impía, cuando se aplica a la historia de la propia raza y de la propia tierra no descubre elevación ni desinterés científico, sino pedante y detestable afectación o aflictiva sequedad de sentimientos”<sup>543</sup>. Obviamente, se refiere a la viabilidad del “consenso” sobre la lectura metanarrativista, que terminaba siendo, no la postura de un positivista amante de la ciencia, sino una creencia infundada y supersticiosa. Cuenta para esto Riva-Agüero para enfrentar ese mal con el apoyo de la “utilidad de la historia”<sup>544</sup>. Dado que la redacción de esta nota es de 1909-1910, es fácil observar que se trata de una primera respuesta conceptual a las objeciones insistentes del Deustua de esos años sobre el margen de crítica que aloja el pensar del liberalismo y el supuesto “consenso” que lo sostendría. Se trata, pues, de mantener que se es liberal, pero desde una versión “blanda”, historicista, sin las taras epistemológicas del esencialismo, sin los riesgos del terror ontológico del kantismo y sin ese lastre irracional de metanarrativas que, aparte de falsas, eran además “pedantes” e “impías” como, notoriamente, parecía ser la de Alexis de Tocqueville. Veamos.

Para un liberal historicista “blando” la vigencia normativa de la teoría política liberal depende de condiciones de plausibilidad históricas, de tal manera que el fracaso real o la probable inviabilidad de una agenda liberal son diagnósticos que no pueden ser desestimados *a priori*, que es lo que hacen esencialistas y metanarrativistas. Para Riva-Agüero se trata revisar la “historia narrativa” del Perú para examinar su “vida mental” y hacer “sociología”<sup>545</sup>. Esto quiere decir algo que es peculiarmente importante aquí. Para un historicista blando, el pensamiento de lo político va acompañado de lo que Leo Strauss llama la pregunta por la forma del régimen político; la forma política, esto es, el tipo de régimen, tiene para el blando liberal en la democracia representativa y la agenda igualitaria no el índice normativo que ejerce con Deustua o los neokantianos, sino sólo una propuesta entre otras que, sobre la base de consideraciones contingentes, pueden ser marcadamente

---

<sup>543</sup> Ibid, IRA t. IV, pp. 508-509.

<sup>544</sup> Ibid, IRA t. IV, p. 508.

<sup>545</sup> Ibid, IRA t. IV, pp. 499-501.

preferibles a ella<sup>546</sup>. Ésa es una de las razones por las que *La Historia en el Perú* incluye una urticante reflexión sobre las bondades de la monarquía, elogia en varias ocasiones las ventajas del gobierno dictatorial y la concentración del poder y concede, además, previa aclaración de su estado presente de sí mismo como “individualista”, halagos millianos a la disciplina moral y el aparato militar del Imperio de los Incas<sup>547</sup>. El historicista que es liberalmente blando, prefiere en abstracto el gobierno representativo en general; a diferencia de su hermano “duros”, como Mill, no está comprometido a aceptar un régimen al que no lo acompañe la reflexión, justamente, histórica, sobre su conveniencia, que termina siendo una cuestión de evaluación fáctica. Si funciona, bueno, y si no, urge la decisión por otra clase de régimen que sí funcione. Resulta fascinante observar que es en esta línea que Riva-Agüero había entrado en diálogo con el Deustua de 1909, y es este diálogo el que subyace al texto de 1910 que hemos aquí citado<sup>548</sup>. Ésta sería la matriz del desarrollo teórico del fundamento del Derecho en 1911 y 1912.

Es evidente que, para el historicismo “duro”, adherirse a una metanarrativa es una condición hermenéutica necesaria para abordar la cuestión del régimen, cosa que hace Mill adoptando la presunta creencia factual de que la “civilización” implica el igualitarismo, o bien de que la democracia normativamente considerada había de ser tomada como un existenciario. Como ya hemos ido viendo observando, nuestro marqués, que hasta ahora se adhería a Mill como alternativa al liberalismo *a priori* kantiano, no es para 1910 de modo alguno en seguidor de Mill más en este aspecto. Un historicista, en oposición al

---

<sup>546</sup> Respecto de la diferencia entre “forma” y “materia” del régimen político cf. Leo STRAUSS, “¿Qué es filosofía política?”, en *¿Qué es filosofía política? y otros escritos*, Madrid, Guadarrama, 1970.

<sup>547</sup> Cf. *La Historia en el Perú*, IRA IV, pp. 180-181.

<sup>548</sup> Deustua le reprocha su apego a la monarquía frente a la república, a lo que Riva-Agüero contesta con el más estricto relativismo político. Como es de esperarse, Deustua acusa a su discípulo de la influencia del reaccionarismo español (léase Donoso) en una lectura cuyo trasfondo es la revolución de 1848. El joven Riva-Agüero, justamente sobre la lectura de la segunda revolución burguesa, se afirma con la tesis de 1911, de fecha en que Deustua ya estaba de regreso en Lima, y con el *Concepto del Derecho*, del año siguiente: El fundamento final de todas las instituciones políticas es un acto de fuerza permanente. Para el liberal blando que era Riva-Agüero, su propia convicción formaba parte de un horizonte de apertura, pensar en su contingencia el evento mismo de la verdad en tanto decisión; el liberal que es filósofo debe decidir y, no está demás decirlo, puede también equivocarse. Cf. la *Carta de Alejandro Deustua a José de la Riva-Agüero del 9 de setiembre de 1909*, en el mismo sentido, la del *10 de setiembre de 1909* y la del *4 de noviembre de 1909*; asimismo, la extensa e inequívoca *Carta de José de la Riva-Agüero a Alejandro Deustua de 1909* (con certeza de fines de ese año) y la nueva de *Deustua del 15 de enero de 1910*. Cf. IRA t. XV, pp. 179-215. En realidad la correspondencia abarca casi el *corpus* entero de intercambio de ambos en la estadía de Deustua en Roma que termina en el verano de 1911.

esencialista, no prescinde en general de las condiciones generales que al respecto puedan aportar las investigaciones sociales, la experiencia histórica, las creencias establecidas y otros factores contingentes de la práctica social. De hecho, al descansar en las observaciones de Tocqueville sobre el igualitarismo en las sociedades modernas, Mill pensaba estar ajustando sus ideas sobre la democracia a los resultados de las ciencias sociales de su tiempo, esto es, a un conocimiento empírico, comprobable y todo lo antimetafísico y *a posteriori* que podría requerirse ante la presión cientificista del positivismo del que era exponente. Pero Riva-Agüero, precisamente por la misma razón, se ve forzado a negar el valor de la metanarrativa emancipatoria, justamente por no científica, por no empírica, por metafísica, por víctima completa de los diagnósticos fracasados que caían sobre Kant, la Enciclopedia y el “pútrido pantano” de la epistemología liberal del siglo XVIII. El liberal historicista que Riva-Agüero era, debe por tanto ser clasificado como “blando”, con certeza al menos de 1910 para adelante. Nada de derechos *a priori*, ni contractualismo, ni tampoco metanarrativas. Montealegre, como buen empirista, se había dejado aconsejar de la experiencia histórica del Perú; ésta le había mostrado que el límite hermenéutico que traza la metanarrativa de la modernidad como progreso inacabado no existe, que el presunto “existenciario” de la civilización ilustrada es una ficción a la vez “falaz, inhumana e impía”. Así, Riva-Agüero, como liberal blando, queda libre de apropiarse del paquete entero de los razonamientos utilitaristas, pero sin las incomodidades abismáticas de 1789, desde una de las secas orillas del “pútrido pantano”. Había procedido realistamente, a partir de hechos históricos comprobables, como antes Guizot, Thiers, Taine o Menéndez Pelayo; se había dejado enseñar, pues, por la experiencia social, aleatoria, frágil y cambiante, que era la marca y la lección epistemológica conjunta del bergsonismo y del contingentismo francés, de los manuales de “espiritualismo” de Eucken y Émile Boutroux. Como pensador del liberalismo había hecho lo que un contingentista haría: pensar desde la particularidad, desde la narrativa pequeña, a la vez tan enteramente leal al doble programa positivista de compromiso con el conocimiento empírico y de rechazo a la metafísica. Como liberal, como “sociólogo” y como “científico” le había dado un lugar a la vida en los patrones utilitaristas de comprensión de los hechos históricos. Había hecho lo que se supone que tenía que hacer.

Libre ya de la metanarrativa ilustrada, puede el Marqués de Montealegre reducir el carácter perentorio de las exigencias normativas de la Ilustración que lo inducen al abismo, al “pútrido pantano”, a un mero conjunto de observaciones sociológicas; se trata entonces de subvertir la historia universal en una narrativa pequeña acerca del Occidente, tal vez de Francia, incluso con algo de generosidad quizá también la de la blanca Inglaterra y sus comerciales pretensiones de expansión política en el Asia del siglo XIX. Entonces, sin embargo, la viabilidad del liberalismo de nuestro democrático marqués descansa en la blandura de las condiciones de la experiencia histórica y social, en la variedad y complejidad sociales tal y como éstas pueden registrarse por un observador que intentase ser imparcial, pero se hiciera la inevitablemente poco neutral pregunta por la naturaleza del régimen político. Pero eso ocurre, en el contexto del “idealismo” del 900 y la hermenéutica de las Ciencias del Espíritu y el “contingentismo”. En historia, en la tradición de la Escuela Histórica Alemana que él compartía y lo empujaba a reescribir la historia desde el evento de 1789<sup>549</sup>, la contingencia significaba pensar el pasado *desde el horizonte de una narrativa finita*; desde un pasado pensado en sus consensos, inteligentes con certeza, aunque pasajeros y, en este sentido, la empresa del pensar es necesariamente “hermenéutica”<sup>550</sup>. El partidario del régimen representativo termina, pues, ya que sin las certezas que la metanarrativa emancipatoria confiere al esquema empirista del liberalismo utilitario, emancipado de la Ilustración, de esa enojosa compañera incómoda para el hermeneuta del 900, que duda escéptico y positivista de su epistemología absolutista y sus certidumbres transhistóricas.

Pensemos en el joven liberal que prepara el libro de 1910. Lo hace luego de varios años de intensa lectura de textos de historia, de documentos, de descifrar él mismo papelería notarial de la monarquía e incunables en la Biblioteca Nacional, de pasar horas en la casa de los Ramírez de Arellano ganando al Sol unos minutos en las noches para alcanzar la mirada al remoto mundo de los cronistas del siglo XVI. Está leyendo en la obra de Sebastián Lorente sobre hordas de salvajes avasalladas por Incas legendarios, sobre

---

<sup>549</sup> Cf. respecto de la interpretación que hace la Escuela Histórica Alemana de la reescritura de la historia en base a la experiencia de la Revolución Francesa en Patricio ZERMEÑO, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México, El Colegio de México, 2004 (2002), pp. 84 y ss.

<sup>550</sup> Cf. VON WRIGHT, op. cit., p. 23.

grandes Imperios Megalíticos apagados en el olvido. Piensa ya viajar después de las tesis para conocer el país cuya historiografía está, virtualmente, creando. Empezaría el viaje, en efecto, en 1912. Riva-Agüero busca entonces, como pensador remitido a los hechos, como “sociólogo”, la fuente del pensar en el desamparo efectivo de unas instituciones infundadas y sumidas al tráfico de la corriente eficaz de la vida. Los vértigos que una modernidad trágica e incomprensible le causan pueden, por su parte, elaborarse en secreto, en una esquina fría, fúngica y deslucida de la gigantesca mansión señorial de la Calle Lártiga, allí, en el fuero interno, en compañía de la querida, sin duda apreciada, pero irremediablemente sospechosísima amistad de John Stuart Mill. Mill, condenado por Nietzsche y por la reacción religiosa, por buena parte de lo que el 900 tomaba por “espiritualismo”, ¿era tan difícil de compatibilizar para el promedio de lo predicado por Deustua! Cabía sin duda mejor de aliado escondido que de público compañero. Al fin, qué era Mill sino el discípulo insigne, el alumno brillante hundido hasta la última Libra Esterlina en “el pútrido pantano” de “ese judío rastrero” de Isaías Bentham<sup>551</sup>.

---

<sup>551</sup> Por cierto, una de las más tiernas referencias de Bentham se la debemos, sin duda, a MILL, *Bentham* (Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo), Madrid, Tecnos, 100 pp.

## **Capítulo V**

### **Los liberales y la horda**

#### **Monarquía y topología del recuerdo**

En este capítulo vamos a revisar un aspecto del pensamiento político de José de la Riva-Agüero relativo a la influencia de John Stuart Mill; se trata del problema de la fundamentación del liberalismo, que es también, en el mundo sin certidumbres que la antimetafísica del 900 le había supuesto, el problema del pensar la forma del régimen político en general. Se trata, por lo demás, de una empresa temprana, muy temprana, cuyas consecuencias, sin embargo, irían a acompañar al marqués hasta el final de sus días; para sorpresa de muchos, no obstante, en la pregunta por el régimen, bajo la sombra segura del liberalismo, elaboraba también Riva-Agüero la cuestión de la monarquía. Para el marqués el acercamiento al problema es una cuestión “sociológica”. Como era usual en la mentalidad positivista del 900, la sociología no se distingue en términos generales de la teoría de las instituciones sociales, esto es, de lo que ahora llamaríamos teoría política. El entorno positivista repugna de la “metafísica” y también -por ende- de la epistemología de las instituciones sociales. Era un mal augurio para las posiciones contractualistas, kantianas o enciclopedistas, que la presuponen siempre de alguna manera. A la distancia da la impresión de que no hubiera aquí problemas “filosóficos”, que parecen haber sido cancelados al cerrársele las puertas a Kant para abrírseles en cambio, a Mill, un periodista de la East India Company. Un craso error, como veremos.

Desde su etapa universitaria en San Marcos y el inicio de la pluma del marqués en 1902 hasta 1919, puede considerarse que toda la obra de Riva-Agüero es, en general, “sociología”: Es sociología literaria, política o histórica, sociología positivista, entonces. Pero -como ya hemos visto en el capítulo III- la “sociología” era también para Montealegre el saber aplicativo de la ontología y era, además, de alguna manera, su significado. Así parece confesarlo él mismo en su madurez al recordar el derrotero de sus trabajos

juveniles<sup>552</sup>. Aunque no es más posible hablar de “sociología” para los textos del tiempo posterior, según el propio marqués, la concepción general de la teoría (y la filosofía política) como “sociología” no variaría nunca y se mantendría incólume, sino en la obra, sí en la concepción de su intensísima práctica política hasta su muerte, en 1944<sup>553</sup>. El investigador del problema del régimen sigue pensando hacia el fin de su vida que la sociología es la clave del fundamento de las instituciones políticas. No importaba si éstas eran liberales o fascistas<sup>554</sup>. La “sociología” para la pregunta del régimen es (he aquí el punto) la misma de Mill.

Durante su periodo universitario, entre 1902 y 1911, es notorio el interés de Montealegre por lograr una sistematización de sus ideas políticas, tanto respecto del fundamento del liberalismo como del problema más general acerca de la naturaleza del régimen. Cuenta para esto con la sociología en su juventud; el desarrollo de la empresa es paralelo en el tiempo con el estímulo académico de la redacción de sus últimas tesis que, manifiestamente, son dedicadas al fundamento del Derecho y la teoría política; eran tesis de filosofía política. Las ideas que quería poner en orden están directamente emparentadas con la temática política de *La Historia en el Perú*, cuya redacción y trabajo de fuentes es simultáneo. Los textos en composición para el periodo entre 1906 y 1912, que son de historiografía, derechos reales y filosofía política, están lejos de reflejar la mirada caótica de un erudito compulsivo y sin norte. Por el contrario, es manifiesto que las obras comparten un par de obsesivos problemas de teoría política que, a continuación, pasamos a resumir: 1. En qué se fundamenta el liberalismo, problema al que, por increíble que parezca, hay que

---

<sup>552</sup> Cf. la entrevista de Alfonso TEALDO a Riva-Agüero “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente”, en *Turismo* (Lima), julio de 1941, Año VI, # 62, p. 13. Reproducido en la compilación de fragmentos del marqués *Afirmación del Perú*: Lima, IRA, 1960, t. II, pp. 242-243.

<sup>553</sup> Cf. la conferencia de filosofía de la historia consignada como “La historia y su enseñanza”, en *Afirmación del Perú*. Lima, IRA, 1960, t. II, pp. 208-209.

<sup>554</sup> La paradoja ha sido ya antes mencionada por Mario Alzamora. Hubiera sido interesante que hubiera algún antecedente por explicarla. Alzamora se limita a decir que “Se ha llamado a Riva-Agüero colonialista en la república, hispanizante en un país de raíz india; teórico en la política” y -lo que es de nuestro interés “conservador en la democracia”. Por “conservador”, Alzamora entendía en realidad “reaccionario” pues, un par de páginas atrás cita -con una ambigüedad que sorprende por lo intencionada- que es “injusto afirmar que fué un católico más bien ultramontano que neotomista, más próximo a De Maistre y a Donoso Cortés que al Cardenal Mercier”. Por supuesto que afirmar que fue neotomista o que tuvo algo que ver con el Cardenal Mercier es un equívoco lamentable. A lo más, el buen Cardenal Mercier fue lectura de Víctor Andrés Belaunde. Por lo demás, el hecho es que era reaccionario “en democracia”. Lo era, pues, lo era, ambas cosas, y la labor aquí es explicar cómo. Cf. Mario ALZAMORA VALDEZ, “El pensamiento de Riva Agüero”, en *Mercurio Peruano*, Año XXIX, vol. XXXV, # 333, 1954, pp. 892, 890.



agregar éste: 2. Por qué la monarquía tiene también fundamento. La ventaja es en principio para el sistema del gobierno representativo liberal al estilo de Mill como el evento destinal que era en el Perú del 900. Es importante subrayar que va implícito que el fundamento hallado debe ser explícitamente funcional para ambos casos, pues la idea más originaria de “fundamentar” es pensada para la justificación del cambio y la permanencia de los regímenes políticos en general. Y la monarquía en especial, muy en especial.

### Deustua y el asunto de los reyes, 1908-1911

Para 1911 la cuestión del fundamento de las instituciones políticas se hallaba ya expresada - aunque de manera sencilla y aún en calidad de boceto- en las últimas páginas de la primera tesis de Derecho, *Fundamento de los interdictos posesorios*<sup>555</sup>. En 1912 vería la imprenta la ampliación sistemática del esbozo anterior, *Concepto del Derecho*, texto de 114 páginas, bastante más pretensioso (y notable)<sup>556</sup>. En ambos se trata de establecer una teoría acerca de la naturaleza del poder político liberal. Como ya sabemos por el capítulo anterior, falto de estrategias contractualistas o kantianas, la sociología de Mill le ofrecía el tratamiento del problema en función de su origen<sup>557</sup>, que es hecho remontarse a la fuerza irracional del instinto y la barbarie<sup>558</sup>. Fuera de todo lo que a primera vista pudiera pensarse, frente al horizonte liberal de fondo, que se da por sentado y cuyo sentido se pretende hacer manifiesto, las obras en cuestión intentan instalar el fundamento de las instituciones políticas en un momento lógico y epistemológicamente anterior, esto es, anterior al liberalismo mismo. La estrategia de retorno al origen parte de observaciones históricas y sociológicas, por lo demás, es un tópico frecuente en el positivismo de fines del XIX y era

---

<sup>555</sup> *Fundamento de los interdictos posesorios. Tesis para el bachillerato en Jurisprudencia*. Lima, Imp. “El Progreso Editorial”, 1911, 57 pp.

<sup>556</sup> *Concepto del Derecho. Ensayo de filosofía jurídica*. Lima, Librería Francesa Rosay, 1912, 114 pp.

<sup>557</sup> Es absolutamente increíble que el único texto que se ha escrito sobre la influencia de la teoría jurídica en el pensamiento de Montealegre soslaye este asunto, por lo demás evidente en los textos mismos. Cf. Carlos RAMOS, “José de la Riva-Agüero y el derecho privado: La influencia historicista”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), # 21, 1994, pp. 173-188.

<sup>558</sup> A este respecto, las influencias son cuantiosas. En teoría política y jurídica es manifiesta el influjo del célebre tratado de Luis GUMPOWICZ, *Derecho político filosófico*, Madrid, La España moderna, s/f, 640 pp. y más aún de *La lucha de razas*. Buenos Aires, Fas, 1944, 352 pp., texto con el que discrepa en *Concepto del Derecho*. Es notoria la lectura de Rudolf IEHRING, “La lucha por el Derecho” en *3 estudios jurídicos*. Buenos Aires, Atalaya, 1948, pp. 161-251.

parte del horizonte conceptual compartido por la reacción del 900. *Concepto del Derecho* no deja lugar a dudas: se trata de reemplazar la fundamentación del Estado a partir del contractualismo liberal y de deshacerse de los incómodos vericuetos de Kant y de la añeja Enciclopedia. Era la búsqueda de una estrategia que resultara más “moderna” para la óptica de 1912 y que fuera -por paradójico que parezca- también más “científica”.

El interés y el cultivo de la hermenéutica política en el joven Montealegre pueden confirmarse biográficamente en el diálogo epistolar con Alejandro Deustua que hemos visto en el capítulo anterior y que se produce, como ya sabemos, durante la estadía diplomática de éste último en Roma, entre 1908 y 1911<sup>559</sup>. La correspondencia cursada con Deustua está en buena parte dedicada a este asunto, es resultado a su vez de la composición de las tesis de Derecho, cuya interpretación se suma a la lectura de los hechos políticos del momento<sup>560</sup>. Aunque la mayor parte de la correspondencia, respecto de Montealegre, se ha ido al sepulcro con su portador, Deustua, nada impide saber de qué trata la conversación entre ambos, pues las respuestas de Deustua, cuidadoso como era el marqués de sus papeles, no se han perdido. Como sea, en ningún caso se trata de las instituciones en abstracto, sino de éstas en un balance específico de un periodo determinado de la historia. La reflexión de la teoría política va de la mano con la hermenéutica histórica. Siempre la hermenéutica política es el pensar de un momento de la historia en el que la pregunta por el régimen resulta relevante. He aquí algunos casos: La secesión del Reino del Perú del Imperio Español (1824), tema de 1905<sup>561</sup>, la viabilidad política del Imperio Incaico en el siglo XVI o el intento de Confederación Peruano-Boliviana para 1910 o, para el caso concreto del intercambio con Deustua, la incomodidad de las élites de coger el gobierno con la gente de las clases medias, por ejemplo, con el Presidente Augusto Leguía de 1911. La copia de una carta singular a Deustua fechada en 1909 es prueba manifiesta de nuestra argumentación general; su tenor es la polémica en torno al irracionalismo político, la monarquía, la fundamentación de las instituciones y sus vínculos con el liberalismo; de hecho, todo el tiempo se da por sentada la adhesión al liberalismo, y casi toda la

---

<sup>559</sup> No es un exceso ubicar las cartas en la correspondencia. Cf. IRA t. XV, pp. 176 y ss.

<sup>560</sup> Para el contexto político, del que aquí prescindimos, cf. Manuel Miguel DE PRIEGO, “Mariátegui y Riva-Agüero”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. V # 5, 1993, especialmente pp. 111-112.

<sup>561</sup> Cf. *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905), IRA t. I, pp. 119 y ss.

correspondencia con Deustua gira entorno de cómo se hacen compatibles allí las ideas que la acompañan<sup>562</sup>. Deustua defiende la vigencia del liberalismo, Riva-Agüero su contingencia. En el contexto de los capítulos anteriores esta definición de posturas no debía sorprendernos, y nos revelan que buena parte del objetivo de las tesis de 1911 y 1912 es “reaccionario” en los términos del propio Deustua.

En todos los trabajos del periodo de composición de las tesis de Derecho, a pesar del aspecto historiográfico o literario de los más grandes, el tópico central puede reducirse siempre a uno solo: la pregunta por el régimen político, esto es, la pregunta más general de por qué liberalismo sí y otra cosa no, por qué no también la monarquía o la dictadura, por ejemplo. No era por tanto su preocupación exclusiva el tema de fundamentar el liberalismo -en abstracto-, sino aquello que hacía posible en general la existencia de diversos regímenes políticos, entre ellos el liberal, y cómo unos y otros eran posibles en una realidad histórica contingente y variable; pero Montealegre se preocupaba también de una cuestión adicional, que es conceptualmente más densa: por qué el liberalismo le parecía *tan* vigente a Deustua; la pregunta adquiere mayor relevancia si se recuerda que esta vigencia acontece para sí mismo, a pesar de que, desde el punto de vista histórico -en concepto de nuestro marqués-, era manifiestamente falso que ese régimen fuera el más apropiado para el Perú. La cuestión es fundamentar (encontrar el “racional sentido” de) las instituciones liberales, pero también pensar por qué hay que descartar otras instituciones que también podían ser y eran de hecho vigentes en 1904, como la monarquía, por ejemplo. Riva-Agüero, desde 1905, coloca ya entre sus ejemplos de países exitosos a Alemania o Italia, monarquías que veía en esa época temprana con especial calidez<sup>563</sup>.

Por lo demás, los problemas anteriormente planteados constituyen el saldo de la discusión de teoría política con Deustua, que duró alrededor de dos años. Es interesante ver la huella de esta discusión en el célebre “epílogo” de *La Historia en el Perú*, que es de 1910 y fue elaborado mientras continuaba la redacción de los otros textos. Marca además una

---

<sup>562</sup> *Carta de José de la Riva-Agüero a Alejandro Deustua* de 1909 (con certeza de fines de ese año). IRA t. XV, pp. 179 y ss.

<sup>563</sup> Cf. *Carácter de la literatura*, IRA t. I, sobre el Reino de Italia, pp. 278-279, 302; sobre el Imperio del Káiser, pp. 278-279.

ambigüedad en la tesis en general, que vista desde este ángulo es sin duda la obra de un monárquico ambivalente, pero bastante desembozado. Estas reflexiones iban parejas con un hecho biográfico indiscutible que es la razón de fondo que da sentido al conjunto del contexto y que explica la motivación de Deustua por “orientar” a Riva-Agüero. El marqués, en realidad, en una esquina no tan remota de su alma, tenía una indudable preferencia, aunque sea estética, por el régimen de la monarquía sobre el de la república. Es así como lo confiesa él mismo en 1941, en plena Segunda Guerra Mundial. El texto de 1941 comienza haciendo una riesgosa alusión a sus vínculos de amistad con el tradicionalista monárquico Juan Vázquez de Mella (1861-1928)<sup>564</sup>, para confirmar orgulloso acto seguido que ya en “1904”, “en la redacción de mi opúsculo *Carácter de la literatura del Perú independiente* (...) definiendo (...) la superioridad teórica de la monarquía”, que sería “victoriosamente demostrada luego” por Maurras, esto es, desde el ángulo del tradicionalismo francés laico<sup>565</sup>. El vecindario académico de *Carácter de la literatura* sabía que la cosa iba en serio.

Como no ignoraba el Deustua de 1908, la cuestión de la monarquía había sido presentada inicialmente en 1905, durante la composición de *Carácter de la literatura del Perú independiente*, cuando el marqués era un adolescente. Es manifiesto que fue pensada desde una reflexión acerca del fracaso de la práctica del liberalismo en el Perú; esto se observa claramente -por ejemplo- en la sección que el estudio dedica a criticar teóricamente las ideas anarquistas de Manuel González Prada y sus consecuencias políticas<sup>566</sup>. Con las críticas a este anarquista nos hallamos ante un diagnóstico concreto del fracaso de lo que allí se denomina el “sistema de la revolución”. Ésta es una frase reveladora usada después contra Deustua, en 1909. En realidad (como podemos sospechar) se trata de un préstamo de la teología política del Donoso Cortés del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* que hemos tratado en el capítulo III. Como sea, parece que la preferencia por el régimen monárquico fue en un inicio una posición anecdótica, incluso casi un asuntillo

---

<sup>564</sup> Fascinante confesión, que supone contacto con monárquicos españoles extremistas desde antes del autoexilio en Europa. Es absolutamente increíble que esta confesión (una *auténtica* confesión, por lo demás) haya pasado desapercibida hasta hoy y que la historiografía del Marqués de Montealegre de Aulestia no la haya subrayado jamás hasta hoy.

<sup>565</sup> Cf. la entrevista de Alfonso TEALDO a Riva-Agüero de 1941, op. cit., p. 13.

<sup>566</sup> Cf. *Carácter de la literatura*, IRA t. I pp. 242 y ss.

familiar<sup>567</sup>. Se trataba en particular del pensar del inicio de la República, para 1904 un evento irrevisable ocurrido 80 años atrás: es dudoso, sin embargo, si hay que considerar “80” como mucho o poco desde el punto de vista de la historia de los efectos. El hecho es que estamos en 1904. Para términos prácticos, Riva-Agüero pensaba la separación del Imperio Español como un desatino no tan remoto, un desatino que su familia ya había antes denunciado, justamente, por haberlo cometido. De hecho, era ésa la postura de su tatarabuelo, José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete.

Nuestro marqués revisaba el pasado. Tras la caída definitiva del Antiguo Régimen, Riva-Agüero tenía en contraste entonces como antes treinta años de caudillismo, abuso contra el indio, desgobierno, dictadura, ruina financiera, bandolerismo, decadencia y desarticulación territorial, la continuación histórica nada desconocida entonces como ahora del evento revolucionario de 1824<sup>568</sup>. No es difícil observar que en esto repetía un tópico de las - entonces famosas- reflexiones adultas de su longevo bisabuelo, Primer Presidente del Perú, pero también uno de sus más insignes republicanistas arrepentidos; el tatarabuelo pasó su vejez claramente del lado de la reacción europea posterior a 1848 (esto es, de la misma hornada de Donoso, Herrera y Pío IX), casado además con una princesa belga y abogando por lo que la república por él mismo fundada había estropeado<sup>569</sup>. El apego de Montealegre por la memoria y buen nombre de sus parientes y ancestros es un tópico conocido<sup>570</sup>, no menos que su afán por reivindicar de modo específico la honra de su amargado ancestro<sup>571</sup>. Dice nuestro marqués en 1905 que en la secesión de España “Se estableció la república” pues “nuestra juventud que ignoraba completamente la política práctica y creía que las

---

<sup>567</sup> Cf. DE PRIEGO, op. cit., p. 104.

<sup>568</sup> Que para efectos del pensamiento histórico y la historia de los conceptos ha sido tratada por Cristóbal ALJOVIN, *Caudillos y constituciones*, Lima, FCE, 2000, cap. 1.

<sup>569</sup> Sobre las posiciones del gran papá, éste redactó sus memorias, impresas en 1858, en que se hacía un mea culpa del republicanismo juvenil y se consideraba las razones a favor del régimen monárquico. Cf. Claudia Rosas Lauro, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima, IFEA, PUCP, 2006, pp. 37 y ss.

<sup>570</sup> Refiere Sánchez con ejemplos “la indisoluble adhesión del historiador a su casta, actitud que mantuvo con raras excepciones durante toda su existencia”. Luis Alberto SÁNCHEZ, *Conservador no, reaccionario sí, ensayo heterodoxo sobre José de la Riva-Agüero y Osmar, Marqués de Montealegre y Aulestía* (sic), seguidas de su correspondencia con el autor, Lima, Mosca Azul, 1985, p. 43, cf. también ibid pp. 44-46.

<sup>571</sup> Escribe para la revista *Hebdomadaire* en 1921, mientras reside en París (en referencia a la defensa de la monarquía): “He expuesto estas y otras razones de la actividad de mi bisabuelo, en un estudio mío sobre los historiadores peruanos (1910)”, esto con la finalidad de que “la opinión imparcial” (en este caso) “de Europa” “no maltrate la memoria de quien procuró para su patria la independencia monárquica bajo el cetro de un príncipe español”. Cf. “El Mariscal Riva-Agüero y nuestra independencia”, en *Afirmación*, t. II, pp. 272-273.

instituciones se improvisaban y que basta a crearlas la voluntad de algunos hombres, hizo una activa propaganda democrática; y consiguió su objeto”. Concluye -sin lugar a dudas pensando en sus propios parientes- “bien caro lo pagaron aquellos campeones del liberalismo” pues “casi todos” “al fin de una vida de amarguras” “reconocieron su funesto engaño”<sup>572</sup>. El texto monárquico de 1905 que venimos de citar es una reivindicación de la postura *final* de su tatarabuelo lleno de “amargura” y desengañado ya “del liberalismo”; del gran papá que había redactado las *Memorias de Provudena*. La cuestión familiar, sin embargo, era también un problema de ontología política, un tema que las tesis de Derecho y teoría política, reservadas para más adelante, podían afrontar.

Luis Loayza ha hecho resaltar no hace mucho la insólita posición reaccionaria de Riva-Agüero a mediados de la década de 1920 para explicar algunos escritos hostiles de José Carlos Mariátegui de esa época contra la obra del marqués que, dicho sea de pasada –como lo observa, por lo demás, el propio Loayza- el marxista no parece haber leído<sup>573</sup>. Si tomamos en cuenta el contexto anterior, a pesar de todas las imprecisiones del caso, se nos hace explicable la conocida crítica de Mariátegui a Riva-Agüero, en particular contra el libro de 1905. ¿Cuál era el núcleo de la crítica? Nada menos que su inaudito monarquismo -disimulado, apilado entre rufas de erudición histórica-; la agudeza del objetivo no podría haber sido más exacta<sup>574</sup>. Por lo demás, la posición monárquica de Riva-Agüero en 1905 habría de endurecerse con el paso del tiempo, como es manifiesto está extraordinaria, casi descaradamente expresada en *La Historia en el Perú*, de 1910. Ya para esa fecha el margen del problema del fundamento de los regímenes políticos se había ampliado bastante y no era más una anécdota cuasifamiliar aplastada en un montón de datos. En 1906 Montealegre estaba en contacto con la ideología del nacionalismo monarquista francés y, muy en particular, con la teoría política de Charles Maurras, el gran monárquico del 900<sup>575</sup>. El propio marqués es insistente en este acercamiento, que es más natural cuando se recuerda que Maurras, como Montealegre, usó de las historias políticas sobre la Revolución y sus

---

<sup>572</sup> *Carácter de la literatura*, IRA t. I, p. 119.

<sup>573</sup> Luis LOAYZA, “Riva-Agüero en los 7 ensayos”, en *Sobre el 900*, Lima, Hueso Húmero, pp. 81 y ss.

<sup>574</sup> Cf. José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1928, p. 171.

<sup>575</sup> Cf. *Enquête sur la Monarchie*, Paris, Fayard, 1924 (1900), 615 pp.; *Dictionnaire Politique et Critique*. Paris, Cité des Livres, 1931-1934, 5 v. (colección de artículos de inicios del 900).

instituciones de Taine, Fustel de Coulanges y Renan<sup>576</sup>. Las ideas sobre “la superioridad teórica de la monarquía”<sup>577</sup>, que tímidamente se mezclaban con la fundamentación del liberalismo, parecían confirmadas después por la misma experiencia francesa que la había servido de inspiración aunque -y esto es decisivo- el carácter irrenunciable de la república - y, por ende, del liberalismo- no dejaba para el propio marqués de ser un hecho de la historia efectual peruana, marcada por la eficacia del evento republicano<sup>578</sup>, esto es, la imposibilidad fáctica de pensar el cambio de régimen. Como ya sabemos que Riva-Agüero era contingentista, podemos imaginar cuáles eran los límites de esa imposibilidad.

En el fondo, éste es el nudo de la cuestión: ¿Por qué tenía que ser un hecho irrenunciable pensar el liberalismo, criticarlo desde su margen? ¿Por qué prestarle lealtad racional a un régimen que el propio Riva-Agüero consideraba había significado la ruina histórica del Perú? Recordar el monarquismo de adolescencia como la “superioridad teórica de la monarquía”, algo que ocurre en la década de 1940, no hace sino enfatizar biográficamente un proceso cuyo inicio se halla en la más tierna juventud intelectual y que, sin duda, no requiere ya para esa fecha la prudencia sanmarquina de la que nuestro marqués era ajeno en su madurez. En cualquier caso, respecto del periodo que nos ocupa, va el siguiente balance: Hay un proceso de maduración y desarrollo de las ideas filosóficas sobre el origen de las instituciones políticas entre 1905 y 1912, que tiene su sentido como investigación sobre el fundamento del liberalismo -pero ya que desde la monarquía, deseada, intuita- a partir del pensamiento del margen de su negación. Este es el periodo, justamente, de la correspondencia con Deustua, que lo demuestra.

Un elemento que parece haber influido en la simpatía creciente de Montealegre por el monarquismo en el periodo de la composición de las tesis de Derecho es la profundización de los estudios históricos, orientados como “sociología” -y, por tanto, como ontología

---

<sup>576</sup> Cf. la entrevista de Alfonso TEALDO, op. cit., en *Afirmación del Perú*, t. II, pp. 244-245.

<sup>577</sup> Cf. *ibid.*

<sup>578</sup> La “eficacia histórica” es un concepto de Gadamer aplica a la comprensión de la racionalidad desde la radicalización de la conciencia de la finitud; es la conciencia histórica que se sabe, además concernida por el acontecer y dependiente de éste en su acercamiento comprensivo al material histórico de manera tal que es rebasada en su propia posibilidad. Se constituye como el peso, consciente o inconsciente, del pasado histórico para la interpretación de la actualidad. Cf. Hans-Georg GADAMER, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I” (1967), en *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 238 y ss.

política-. Es manifiesto que la afección monárquica va acompañada de su trabajo en los estudios históricos, que son tanto de historia política (que eso es el libro de 1910) como de literatura política (que es buena parte del de 1905). Como ya sabemos por la marcha de este trabajo, tenemos el antecedente temprano de la lectura de Fouillée, Taine y Menéndez Pelayo para antes de 1905, todos autores de historia política. Es indudable, sin embargo, que su interés por estos temas se vuelve intensamente obsesivo ya para 1906, esto es, desde la difusión (y las críticas, por desgracia perdidas, ya que a viva voz) del momento monárquico de *Carácter de la literatura*. Apenas su amigo Francisco se instaló en París un par de años después de la impresión del libro, junto con publicaciones de teoría y filosofía política, Montealegre se hacía enviar por él literalmente montañas de libros de historia política de autores tan diversos como Mommsen, Guizot o Fustel de Coulanges, ninguno de los cuales es, por cierto, muy republicano que digamos<sup>579</sup>.

Vayamos al escritorio de Montealegre hacia 1910. Pensemos rápidamente ahora en las historias contrarrevolucionarias de 1789 que llegaban entonces desde París. Llegaban éstas en el mismo montoncillo que Mommsen o Fustel de Coulanges; tenemos por ejemplo, las obras de Michelet o Fleury, que decir de ellas que son monárquicas es casi bastante poco<sup>580</sup>. Por lo demás, las cuentas en soles de aquella época febril por libros de historia política eran por la causa mentada abrumadoras, incluso para la óptica del millonario Marqués de Montealegre<sup>581</sup>. Un detalle a tener en cuenta en esta consideración sobre el vínculo del pensamiento político con la historia era el necesario trabajo del marqués con las fuentes para redactar su trabajo de 1910 sobre historiografía; hacia el 900 este trabajo se hacía en contacto con documentación original. Montealegre la tenía a su disposición, fuera en su casa, fuera en la Biblioteca Nacional; la lectura catastrofista de las ideas de la revolución en el Perú que ya conocemos, por cierto, llevaba desde muy temprano los diagnósticos

---

<sup>579</sup> Sabemos por su correspondencia que Riva-Agüero se hizo traer esta obra de París a través de Francisco García Calderón junto a otras de los historiadores franceses entonces en boga. Cf. IRA, t. XVI, pp. 609, 656.

<sup>580</sup> Notoriamente Fleury, Édouard, *Saint-Juste et la Terreur*. Paris, Didier, 1852, 2 t. pero, más aún, el entonces reciente J. MICHELET, *La Terreur*, Paris, Calmann Lévy, 1899, 470 pp.

<sup>581</sup> Escribe Francisco García Calderón en 1906 cuando -como es notorio- Riva-Agüero se está proveyendo a través de su amigo en París de material para la composición de su futura *La Historia en el Perú* (1910): “En cuanto a los libros de que me hablas, el librero ha pedido la lista. Yo recuerdo que eran unos libros de historia, de Duruy, Fustel de Coulanges, Mommsen (sic), etc.”. Respecto del pago para el empaste de los libros, le sugiere “Vas donde Rosemberg, de Mercaderes, o donde Jacoby”. Cf. *Carta de Francisco García Calderón del 8 de octubre de 1906*, IRA t. XVI Vol. I, pp. 609-610.



dramáticos sobre la “crisis” de la civilización burguesa de Eucken, las clases de Deustua, y las lecturas reaccionarias de Joseph de Maistre y Donoso, que son anteriores al periodo que nos ocupa, y que sin duda marcan su derrotero; también a Renan y Taine, tan escépticos contra las bondades de la democracia y los derechos humanos. A estas influencias había que sumar desde 1906 los libros de historia de la Restauración francesa y la objetividad hostil contra la Gran Revolución de Thiers, Guizot, Michelet o Fleury, que sin cesar llegaban de la Francia de Maurras a la mansión de la Calle Lártiga. Sin duda no es demasiado pedir que se viera influenciado por esto.

Es de notarse que el Marqués de Montealegre no mantuvo a lo largo de su vida una posición excesivamente clara respecto al valor final asignado a los trabajos universitarios de filosofía política pero -al margen de ese detalle- es manifiesto que éstos representan la síntesis del camino conceptual transitado por el autor en sus escritos juveniles<sup>582</sup>. Cabe aquí la siguiente pregunta. ¿No es acaso éste el fragmento indiscutiblemente “liberal” de su biografía? ¿No es acaso desde sus pruebas universitarias conservadas desde 1902 hasta los textos mayores que las suceden de modo más o menos inmediato que Riva-Agüero es -se supone que es, asumimos que es- liberal? Es interesante recordar que este periodo abunda en su mayor activismo “democrático” tal y como aparece, por ejemplo, en la obra periodística de Pedro Planas al respecto, que sigue a su vez el molde de presentación del pensamiento del marqués en la edición abreviada de sus obras publicada en 1960<sup>583</sup>. El liberal que Planas sugiere, el liberal democrático de la leyenda de César Pacheco y Mario Alzamora, aparece aquí como el deudor de una ontología irracionalista y voluntarista, marcada y profundamente contingentista -esto es, antiuniversalista- y, con Maurras, además un consumado monárquico. El liberalismo y la monarquía: Se trataba en realidad de una cuestión de hermenéutica política; *Concepto del Derecho* iba a ser su alegato. Montealegre creía contar para ello con la sociología. Quedaba pendiente con Deustua poner a su favor las clases de espiritualismo que había recibido de él. Contaba además, para decirlo de una vez, con John Stuart Mill. Aunque, como ya hemos anotado, en época tardía Montealegre

---

<sup>582</sup> Citamos: “Desde mis folletos juveniles, como el *Concepto del Derecho* en que hay tantas temerarias proposiciones que ahora repudio”. Cf. la entrevista de Alfonso Tealdo a Riva-Agüero de 1941, reproducida en *Afirmación del Perú*, t. II, pp. 262.

<sup>583</sup> En particular al prólogo del primer tomo de su *Afirmación del Perú*, Lima, PUCP, 1960, 2 t., que es el que contiene la leyenda de los “dos Riva-Agüeros” de César Pacheco Vélez.

solía minusvalorar el significado y la influencia de sus obras de Derecho, podemos suponer, sin embargo, que las posturas filosóficas fundamentales que estos textos expresan (como suele pasar con el pensamiento entero del marqués) no cambian a lo largo de su vida.

### **El autócrata y la horda, 1912**

La estrategia de fundamentación de las instituciones políticas del Riva-Agüero de 1911-1912 era la obra de un sociólogo. El desarrollo se transfiere en el lenguaje de la psicología social, que trata el asunto del origen en términos de una estratología. Se trata de dar un salto en niveles, “la vida psíquica anterior al recuerdo”<sup>584</sup> y al tiempo de “la horda prehistórica”<sup>585</sup>. Por sorprendente que parezca, Riva-Agüero está llevando hasta su extremo en clave contingentista un modelo de fundamentación de las sociedades políticas que habría sido extraído de los textos políticos de Mill. La consecuencia es una sociología (ontología) política articulada en problemas procedentes del utilitarismo, que trata y aborda problemas que presenta la sociología de Mill, pero elaborada bajo un enfoque de hermenéutica política influenciado por el espiritualismo del 900. Las tesis de 1911 y 1912 hacen énfasis en “la vida psíquica”, una herencia de la psicología colectiva del inicio del 900, en particular en las versiones de Henri Bergson y Wilhelm Wundt. Esta última herencia provenía del magisterio sanmarquino del profesor Alejandro Deustua. Intentaba ser, en realidad, la respuesta a Deustua mismo acerca de los temas tratados.

La idea de pensar el fundamento de las instituciones políticas como un pensamiento de la vuelta de la mirada hacia “la horda prehistórica” parecería, vista de lejos, como un lugar común tomado de los historiadores. Lo encontramos en los clásicos de historia antigua del Perú del tiempo formativo de Montealegre, notoriamente tal y como aparece en la obra del profesor español Sebastián Lorente<sup>586</sup>. El tratamiento conceptual dado al tema como una estrategia para pensar el liberalismo y el régimen político en general, sin embargo, es una herencia directa indiscutible de Mill. Este aserto general es fácil comprobar echando una

---

<sup>584</sup> *Concepto del Derecho*, IRA t. X, p. 103.

<sup>585</sup> *Ibid.*, IRA t. X, p. 111.

<sup>586</sup> Cf. Sebastián LORENTE, *Historia antigua del Perú*. Lima, Imprenta Arbieu, 1860, cap. I.

mera ojeada a las consideraciones sociológicas sobre el origen de los regímenes políticos en sus famosos *On Liberty* (1859) o *Considerations on Representative Government* (1861)<sup>587</sup>, los textos básicos de Mill. Como hemos observado en el capítulo anterior, en lo relativo a la fundamentación del régimen liberal, entender a Montealegre implica también recuperar a Mill. Como ya sabemos, John Stuart Mill intentó fundamentar las instituciones políticas desalojando la teoría política del liberalismo esencialista, adoptando en contraposición una estrategia empirista, basada en la observación de las instituciones políticas efectivamente existentes, esto es, haciendo “sociología”, como hace ahora Riva-Agüero. Para esto, Mill se remonta a los estadios iniciales de la organización humana; en vista de que Mill identificaba el mundo liberal en función de una metanarrativa sobre la civilización y lo civilizado (como hemos visto en el capítulo anterior), esta estrategia de pensar el origen exige volver la mirada hacia la barbarie: Volver a los salvajes para fundar en ellos el liberalismo.

La operación conceptual consiste en pensar el fundamento como el pensar de un regreso al salvajismo. En la versión de Mill esto se lleva a cabo bajo un doble amparo, que le simplificaba bastante las cosas. El primero es el metanarrativismo de la historia liberal - como ya sabemos-, una deuda de la lectura de *La Démocratie en Amérique*, de Tocqueville. La herencia de Tocqueville permitía articular la elaboración de las instituciones políticas a una metanarrativa democrática de la historia humana; esto le garantizaba a Mill explicar anomalías en su concepción unilateral de la “civilización”. Culturas como la china o la hindú, que de otra manera podrían ser rivales del liberalismo, pasaban por sus antecedentes, antesalas o aliados circunstanciales en la historia única de la emancipación universal. La verdadera “civilización” era la suya. El segundo es una idea típica del utilitarismo que corresponde, en realidad, con una cuestión epistemológica; según Mill el principio de utilidad es un criterio epistémico anterior al estatuto normativo de liberalismo<sup>588</sup>. Esto tiene

---

<sup>587</sup> Como en el capítulo precedente, vamos a preferir la edición de *On Liberty* acompañada de los comentarios de Mill a *La Démocratie en Amérique* de Alexis de Tocqueville: John Stuart MILL, *Sobre la libertad. Comentarios a Tocqueville* (Edición de Dalmacio Negro Pavón. Traducción de Cristina García Cay), Madrid, Espasa-Calpe, 1997 (1859), 388 pp. y *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (traducción y prólogo de Carlos Mellizo). Madrid, Alianza, 2001 (1861).

<sup>588</sup> Cf. sobre el problema conceptual de la anterioridad del criterio de utilidad sobre la agenda democrática - por ejemplo- Will KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991 (1989), cap. 3.

una consecuencia curiosa y que, de acuerdo a nosotros, es la puerta de escape para reciclar a Mill como un teórico de formas de régimen no liberales: de acuerdo con esto, el principio de utilidad hace preferible regímenes alternativos al liberal allí donde la sociedad burguesa, que es finalmente lo que desea fundamentarse, es fácticamente más próspera. Por ejemplo, con un Rey-Emperador que con un gobierno representativo burgués. En efecto: como una cuestión de hecho, el principio de utilidad permite este tipo de razonamiento<sup>589</sup>. No debemos olvidar que en la versión utilitarista del liberalismo el valor moral de la libertad y del individuo está, en términos generales, subordinado al mayor beneficio del mayor número, de tal manera que para un utilitarista es más fundamental en el orden de las razones garantizar la existencia comercial que las libertades políticas, que se toman por su consecuencia (y no por su causa). En el esquema sociológico utilitarista, es más importante ser prósperos que tener derechos.

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, los textos de 1911 y 1912 son, desde un punto de vista general, obras utilitaristas. Por otro lado, las notas de lo que ha de ser considerado en estos libros como “civilizado” difiere en poco de la concepción de Mill sobre la sociedad moderna tal y como ésta es descrita, por ejemplo, en los *Comentarios a Tocqueville*, como una forma de conducta política fundamentalmente pensada en términos de una comunidad mercantil regida por el principio de utilidad<sup>590</sup>. En este sentido, es este principio de Mill el que permite establecer en ambos textos los parámetros para determinar la naturaleza del régimen en un periodo “civilizado”. Es interesante recordar que el principio de utilidad, como sugiere claramente Mill en el capítulo V de *El Utilitarismo* (1861), corresponde con una teoría de la justicia (obviamente, una teoría de la justicia para una sociedad de comerciantes); es en este preciso sentido en que Montealegre subordina manifiestamente,

---

<sup>589</sup> Como observa de pasada Alasdair MACINTYRE, a modo de crítica, en su *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1994 (1971), p. 232.

<sup>590</sup> De hecho, Mill se diferencia de Tocqueville porque coloca a las relaciones comerciales en calidad de fundamento factual del trabajo civilizatorio, en ese sentido anterior no sólo histórica, sino ontológicamente a las instituciones, prácticas y creencias igualitarias. En oposición al rol que Tocqueville le asigna al igualitarismo en la sociedad americana como motor de progreso, Mill declara, por ejemplo, que “El espíritu de comercio e industria es uno de los más grandes instrumentos, no sólo de la civilización en su sentido más restringido, sino del progreso y la cultura en un sentido más amplio: a éste, o a sus consecuencias, debemos casi todo lo que distingue ventajosamente al periodo actual de la Edad Media”. *Comentarios*, p. 377. Compárese con la p. 369, en que se critica que la “mera igualdad” pueda ser tomada en lugar de lo que aquí se llamó “espíritu de comercio”.

desde 1911, la idea de justicia a la noción de utilidad<sup>591</sup>. Es notorio que Montealegre hace lo propio también en *Concepto del Derecho*. Es fascinante anotar que esta primacía del criterio de utilidad sobre la justicia está vinculada a una sociología del origen, que luego tendremos ocasión de ver reproducida en las obras que Riva-Agüero dedica a la filosofía política. Más aún, sin embargo: podemos afirmar que es la misma, salvo por un elemento conceptual: la supresión de la idea lineal de la historia progresiva liberal de la “Ilustración”, tema que ya tratamos extensamente en el capítulo que precede.

Mill fundamenta el liberalismo sobre la base de la superioridad de un modelo de sociedad “civilizada” que corresponde con el de las comunidades de comerciantes, de cuya prosperidad es resultado la democracia destinal de Tocqueville. Una sociedad es “civilizada” en mayor o menor grado si cuenta con un sistema jurídico que puede servir de instancia para resolver los conflictos privados con una autoridad reconocida. De hecho, en gran medida lo que Mill da por “civilizado” y “civilización” depende del funcionamiento efectivo de las instituciones políticas en relación con el arbitraje de diferencias, y es opuesto a lo “bárbaro” justamente en la medida en que los mecanismos institucionales que cubren esas funciones de arbitraje están ausentes en la barbarie. No debe sorprendernos que un texto estudiantil temprano de Montealegre sea ya un esbozo conceptual semejante<sup>592</sup>. En *Concepto del Derecho* la misma definición de la vida civilizada es, sin más, idéntica<sup>593</sup>. Para ambos autores la regla general de la solución de los conflictos no es otra que el principio de utilidad. Para Mill hay matices. En *On Liberty*, por ejemplo, uno puede constatar un concepto de “civilización” que pone énfasis en ideas relativas al refinamiento de las costumbres y el goce de las artes o la cultura, pero los textos más políticos del filósofo de la Compañía de las Indias Orientales no dejan lugar a dudas: “civilizado” es el estado social que permite, en un conjunto de prácticas sociales y creencias determinadas, el

---

<sup>591</sup> Cf. *Fundamento de los interdictos*, IRA t. X, pp. 92, 96.

<sup>592</sup> Cf. *Sobre la Civilización* (1902). IRA, t. X, p. 11. El texto parece redactado por Mill mismo.

<sup>593</sup> Cf. *Concepto del Derecho*. IRA t. X, pp. 106, 112.

intercambio no violento<sup>594</sup> que, además, presupone un carácter colectivo basado en el principio de utilidad<sup>595</sup>.

Como una reflexión de pasada, no hay que olvidar que la “justicia” de Mill tiende a reducirse al tipo de justicia que Aristóteles aplicaba restrictivamente a las actividades comerciales<sup>596</sup>. Esto quiere decir que, en opinión de Mill, la ampliación de las garantías para los márgenes de equidad en las transacciones debe ser tomada como el eje fundamental para distinguir entre lo más o menos “civilizado”, y también entre lo más o menos “progresista”, por no decir ya también entre lo más o menos “bárbaro”. Mientras más comercial y utilitaria es una sociedad, con mayor sentido podemos decir de ella que es “civilizada”. En este sentido, es interesante que el término “democracia”, que Mill recupera de Tocqueville, se refiera preferentemente en la obra del primero a la tendencia del mundo moderno a establecer relaciones políticas igualitarias, que terminan referidas en este contexto a las condiciones “justas” en el intercambio comercial; es claro que Mill subordina esta concepción de la democracia a la noción de “progreso” como aumento general de la riqueza, lo que va en la línea de someter la democracia -y así, el carácter normativo del liberalismo político- al principio de utilidad. En este sentido, las instituciones igualitarias son el resultado del progreso, y no su causa<sup>597</sup>. Tenemos, pues, una visión peculiar del mito emancipatorio ilustrado, que ha sido convertido en la narrativa de una epopeya histórica contra la inequidad comercial. Ahora bien; lo anterior es también una manera de realizar una fundamentación de las instituciones políticas sobre el remontarse en una remisión al origen, esto es, hacia una época no civilizada, en que el principio de utilidad no era el

---

<sup>594</sup> Cf. *Consideraciones*, p. 49. Allí el gobierno se define por la cesación de los recursos privados violentos para resolver diferendos y su reemplazo por prácticas institucionales que presuponen la monopolización del uso de la fuerza.

<sup>595</sup> Cf. *El Utilitarismo* (Con notas del traductor Antonio Zozaya). Madrid, Dirección y administración, 1891, cap. 3, ad finem.

<sup>596</sup> Cf. *El Utilitarismo*, cap. V, que habría de confrontarse con la clasificación que hace Aristóteles de los diversos sentidos de la justicia, que Mill reduce a la cuestión del intercambio de bienes o la reparación de daños por incumplimiento de contrato.

<sup>597</sup> Así, Mill acusa a Tocqueville de haber “confundido, al menos aparentemente, los efectos de la democracia con los efectos de la civilización (pues) ha relacionado en una única idea abstracta el conjunto de las tendencias de la moderna sociedad comercial y les ha dado un solo nombre”; anota más adelante que “Es cierto, sin duda, que la tendencia a la igualación de condiciones constituye una entre las tendencias de la civilización comercial (aunque) está lejos de ser admisible que la mera igualdad de condiciones constituya el resorte principal de esos fenómenos morales”. Cf. “Recensión del volumen II de *La democracia en América*”, en *Sobre la libertad, Comentarios a Tocqueville*, pp. 368 y ss.

criterio predominante de justicia. Es lo que Mill llama “la horda”. En lugar de transacciones equitativas e instituciones que las garanticen, que es lo que hay en el extremo utópico del metarrelato democrático, tenemos un principio, la horda, donde hallamos siempre transacciones inequitativas enmarcadas en una situación abismática de violencia salvaje. No nos sorprenderemos de reconocer este rasgo de la sociología de Mill al analizar *Concepto del Derecho*, cosa que reservamos para el acápite que sigue.

En el esquema sociológico de Mill, en el principio era la barbarie. Y en la barbarie no había comunidad política; en lugar de la “comunidad de comerciantes” que constituye el modelo de sociedad igualitaria de Mill, al principio el sociólogo encuentra más bien individuos incapaces de realizar transacciones no violentas. Si nos limitamos al inglés, y si hubiera que resumir los detalles de esta sociología histórica tal y como Mill la presenta, habría que decir que el resto del camino de la historia lo constituye una suerte de *paideia* política que, a través de las formaciones históricas, va presentando el principio de utilidad como el medio para lograr con mejor fortuna el mayor bienestar posible, con la precisión de que aquí esto significa educarse en la racionalidad moderna. Hay que anotar también que hasta aquí Mill y el Marqués de Montealegre comparten presupuestos comunes. Pero hay un punto de quiebre; éste surge, curiosamente, en el propio embrollo de las ideas de Mill; está vinculado con la función que los gobiernos autocráticos cumplen en su versión del metarrelato de la emancipación comercial de la humanidad. Y allí donde el empleado de la *East India Company* ve un episodio sin relevancia en el progreso tocquevilliano del hombre, Montealegre encuentra la indiscutible fundamentación de la monarquía.

En efecto. Toda concepción de la comunidad política que está pensada -como la utilitarista- en términos transaccionales, descansa el carácter normativo de las instituciones en la capacidad para efectuar contratos; en términos generales, esta capacidad no se trata como adquirida, sino que se da por presupuesta. En una teoría liberal cuyo principio de racionalidad es interno a la concepción de la política, es de esperarse que el cuerpo político se constituya así como efecto de un acuerdo, lo que comúnmente conocemos como la teoría contractualista. Pero el utilitarismo es un caso anómalo, pues el elemento interno es rechazado como parte del indeseable paquete esencialista de Kant, Rousseau o la

Enciclopedia. Uno podría argumentar aquí que, al tratarse de una concepción liberal historicista, la estrategia más plausible es restringir el horizonte de justificación en el límite de los hechos sociales relevantes que efectivamente cuentan en la cuestión factual de que la comunidad política, pensada liberalmente, ya está constituida, un tema que por sí mismo nos fuerza a un pequeño excurso de teoría política, en parte para comprender mejor a Mill, pero más aún para entender la novedad que supone la destrucción de la obra de Mill por el Montealegre que repugna los metarrelatos y piensa una ontología política de la modernidad bajo la experiencia de las ansiedades de vacío.

En la medida en que el utilitarismo de Mill es tributario de la idea moderna de fundamentación, su teoría implica también el compromiso de aportar un criterio racional adicional y externo a la adhesión factual o el consenso por las instituciones mismas. Como para el utilitarista el principio de utilidad es anterior a las instituciones liberales, paradójicamente, debe efectuar una genuina operación kantiana, pero no respecto de las instituciones y compromisos transaccionales liberales, sino del principio de utilidad mismo. Esto en vista, por cierto, de que Mill tiene la pretensión de que el principio de utilidad debe fundamentar la teoría política liberal como, a su turno, lo había hecho la metafísica kantiana. Un principio fundamental del liberalismo político, a saber, la idea de una sociedad basada en un acuerdo de individuos, regresa de pronto del escobero metafísico liberal; unos modestos noúmenos reaparecen en escena, sólo que en calidad de “salvajes”. No regresan como los seres de un mundo metafísico perfecto con pretensiones normativas, sino como los presuntos agentes reales de demandas históricas efectivas; la función de estos noúmenos redivivos ahora es, desde una óptica sociológica, explicar cómo el principio de utilidad dio lugar a fundamentar el Estado liberal en que vivimos o deseamos vivir desde la práctica social. Es un mundo noumenal *a priori*, perode origen sociológico. En Mill esto conduce de regreso a la dramática epopeya toquevilliana del carácter “irresistible” e “inevitable” de la democracia para buscar en los “salvajes” elementales individuos que porten las capacidades para generar, aunque tal vez con cierto trabajo cultural y otra poca de despliegue narrativo, algo que sustituya al contrato social que habría inferido una teoría en la que el fundamento normativo hubiera sido interno a sus instituciones. Pero Mill, por desgracia, no puede hallar en sus “salvajes” de la horda las capacidades deseadas para eso. A Mill, por lo demás, no le



queda otra opción que hacerles caer esas capacidades a los salvajes por la fuerza. Esta posibilidad, justamente, encajaba para un teórico de la política como el Marqués de Montealegre de Aulestia: El ingreso a la civilización era también el acto político de la imposición sobre los salvajes.

Como los salvajes no pueden civilizarse solos, habrá que buscarles un Rey, un rey de los salvajes. En efecto. Como ocurría en las historias del antiguo Perú de Lorente o Markham, un feliz hombre lleno de cualidades debía imponerse sobre la horda para iniciar las instituciones y ser, por lo mismo, su fundamento sociológico. En general, este razonamiento puede recogerse desde Aristóteles<sup>598</sup>. El Rey debe estar investido tal vez con la responsabilidad moral, si no ya con las cualidades morales de un civilizado comerciante anglosajón de la *East India Company*. Es más. Mill pretende que un soberano es especialmente más sabio mientras más salvaje es la horda que pretende controlar. “En épocas violentas -dice Mill-, en un estado de la sociedad verdaderamente bárbaro, la monarquía hereditaria garantiza considerablemente las capacidades intelectuales y activas del soberano”. Agrega que esto es consecuencia de la necesidad de mantener el estado político en medio del desorden ya que -dice de nuevo Mill- “Su voluntad personal está constantemente enfrentándose a obstáculos derivados de la terquedad de sus súbditos”<sup>599</sup>. La tarea civilizatoria de la Ilustración termina siendo así adscrita a un tipo privilegiado de déspota primitivo, literalmente, a un Carlomagno o a un Akbar. Es conocido el fragmento de Mill donde postula que “El despotismo es un modo legítimo de gobierno, cuando los gobernados están todavía por civilizar, siempre que el fin propuesto sea su progreso y que los medios se justifiquen al atender realmente a ese fin. La libertad, como principio, no tiene aplicación a ningún estado de cosas anterior al momento en que la especie humana es capaz (...). Hasta ese momento, la humanidad no tuvo otro recurso que obedecer a un Akbar o a un Carlomagno, si es que gozó la suerte de encontrarlo”<sup>600</sup>. Es claro que el propio Mill termina depositando así el fundamento de la realización de la equidad democrática, cuya fuente de racionalidad debía ser el principio de utilidad, en el dorado cetro de un autócrata.

---

<sup>598</sup> Este esquema está presente desde Aristóteles, cf. *Política*, cap. I.

<sup>599</sup> Cf. *Consideraciones*, p. 134.

<sup>600</sup> Cf. *Sobre la libertad*, p. 31. Cf. también *Consideraciones*, pp. 104-105.

Pues bien. Montealegre reproduce la sociología de Mill con una pericia impecable. Toma de ella la teoría de la horda y el autócrata y se toma la molestia, además, de reproducir los mismos argumentos de Mill para dar cuenta del aspecto providencial del déspota en lo que originalmente es una sociología del progreso. El autócrata cumple la función de reducir a la horda por el único medio viable en un estado presocial o, para ser más exactos, pre-estatal, a saber, la violencia. Si la “civilización” consiste en realizar transacciones no violentas, si tuviéramos que trazar un límite invertido hacia el pasado en el “irresistible” proceso del igualitarismo, al principio nos encontraríamos, en el lugar del contrato social celebrado por noúmenos moralmente intachables y pacíficos al que sustituye, un acto de violencia que podríamos llamar de “dominación original”. En realidad, la dominación original es también un contrato, sólo que celebrado por la fuerza y cuya garantía es, por cierto, la fuerza misma del déspota. De hecho es ésta la forma en que el propio Mill aborda el asunto en las *Consideraciones sobre el gobierno representativo*<sup>601</sup>. La idea central consiste en sostener que la horda es el estado natural pre-estatal de las sociedades, y de que éstas requieren de una voluntad que las ordene pasa, *mutatis mutandis*, a ser la teoría política que explica la pluralidad de regímenes políticos. Esta idea es interesante porque es atípica respecto de las sociologías prehistóricas liberales, que no se remiten a comunidades prehistóricas, sino a individuos desarraigados presociales. Una horda es ya una colección humana comunitaria, implica lazos de compromiso y liderazgo; está bastante lejos de ser un noúmeno kantiano o un individuo liberal de las teorías clásicas de James Buchanam, el primer Rawls o el primer Robert Nozick, por ejemplo. En esto Mill está bastante más cercano a una concepción aristotélica o comunitarista de cualquier antropología u ontología del origen político.

Volvamos al acto de dominación original. De éste se desprende un primer tipo de obligaciones primitivas que, hay que decirlo, son el resultado del sometimiento por la fuerza (tienen por fundamento la fuerza). Lo interesante para nuestro caso es que, de acuerdo con Mill -y, dicho sea de paso, también con Montealegre- estas primeras obligaciones van anejas al desarrollo de una capacidad política bastante curiosa, pero que, si reflexionamos un poco, resulta ser prioritaria en el orden de las transacciones y que es, justamente, no fundada en una descripción antropológica del hombre liberal, sino impuesta

---

<sup>601</sup> La cuestión está tratada de modo especial en el capítulo 4 de *Consideraciones*, aunque es retomada también en el comienzo del capítulo 6.

por la condición del autócrata. Ésta es la capacidad de obedecer. Dado que es una cualidad que se encuentra al inicio de la “civilización”, debe ser también considerada en términos generales una virtud moral y, en lo que respecta a la moralidad política (como Mill la llama a veces), la primera de todas las virtudes<sup>602</sup>. El esquema de obediencia pasa íntegro a Riva-Agüero<sup>603</sup>. Esa capacidad, tanto para un autor como para el otro, es aprendida y, por lo mismo, es parte de una suerte de *paideia* política más básica, de tal modo que cualquier otra la presupone y se convierte, por este motivo, en el fundamento del pensar del origen del concepto mismo de “civilización”<sup>604</sup>. No parece difícil aceptar que sólo puede establecer contratos y celebrar transacciones aquella persona que está dispuesta a cumplir con su parte, una capacidad con la que los malvados salvajes de la sociología compartida de Mill y Montealegre no están bendecidos. Más discutible es si hemos de aceptar que la capacidad de obedecer es la más elemental de un listado liberal de virtudes, pero damos por fuera de toda cuestión que ése es el caso para ambos autores.

El razonamiento que acabamos de hacer nos va a permitir entender cómo las obras de 1911 y 1912 que Montealegre consagró a la filosofía política resulta una recreación de la filosofía política de Mill, pero también permite ubicar el punto neurálgico que permite a Montealegre pensar el liberalismo desde el margen, para albergar allí de manera acogedora, a la monarquía. El tópico está vinculado -como habría ya que sospechar- a la cuestión del autócrata y la obediencia. Si nos abstraemos un momento del contexto conceptual en que hemos situado a Mill, es evidente que tanto el autócrata como la obediencia no pertenecen propiamente hablando a una historia teleológica de progreso. No hay nada en la mera noción de un autócrata que se impone a una horda por la fuerza que nos haga pensar en un metarrelato emancipatorio o mercantil. Lo que tenemos, en cambio, es una suerte de acto político primitivo que, como vemos, es conceptualmente independiente de toda narrativa emancipatoria, liberal, comunista o de cualquier otro tipo. Bien observa Mill que “en estados poco primitivos y sofisticados” el gobierno no es posible “si le falta la cantidad de

---

<sup>602</sup> En este sentido escribe Mill, “La primera lección de la civilización es la que nos manda obedecer”. Cf. *ibid*, p. 99.

<sup>603</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA t. X p. 116.

<sup>604</sup> Dice Mill: “Un pueblo que vive en un estado de independencia salvaje, en la cual cada uno vive por sí mismo, libre, excepto a ráfagas, de todo control externo, es prácticamente incapaz de hacer ningún progreso hacia la civilización, a menos que aprenda a obedecer... Para permitirle hacer eso, la constitución de un gobierno debe ser casi o totalmente despótica”. *Ibid*, pp. 64-65.

poder para preservar el orden”<sup>605</sup>. El uso de la fuerza para dominar a los salvajes e incorporarlos a un mundo de instituciones es tan elemental en la coexistencia social primitiva que tiene por consecuencia ser un acto fundante anterior a toda caracterización de lo político mismo, que antecede, por lo tanto, a la cuestión de la forma política o el tipo de régimen, que es a la sazón lo que el marqués necesita para emanciparse de la Ilustración y fundar en la topología de la república liberal de 1912 los derechos olvidados de esos reyes que Juan Vázquez de Mella, Charles Maurras y su tatarabuelo presidente veneraban. En este marco, la estrategia milliana fue reelaborada por Riva-Agüero por su cuenta, para lo que hizo recurso de aditamentos voluntaristas y vitalistas, de allí esto de “la vida psíquica anterior al recuerdo”<sup>606</sup>. Es en ese horizonte donde la horda de Mill habrá de convertirse en lo que Riva-Agüero haga de ella.

El punto que hemos de enfocar en adelante es la elaboración conceptual del liberalismo y del fundamento del liberalismo que se lleva a cabo en los textos de Derecho y teoría política, tanto en estos mayores cuya presentación hemos abreviado como en la de otros textos simultáneos o ligeramente posteriores, hasta 1919, antes de partir a buscar contactos con Vázquez de Mella y tomar residencia en la Roma del Duce. Como hemos ya visto, el problema de la elaboración de la herencia del liberalismo entronca el pensamiento de Riva-Agüero con su versión utilitarista en John Stuart Mill, pero también con la pregunta más vasta y sin duda más originaria sobre la naturaleza del régimen político, y aun más, como consta con el diálogo con Deustua de 1909-1911, con la cuestión concreta y local por el régimen peruano, a saber, por qué sí el liberalismo y no la monarquía; por qué Leguía y la clase media angurriente y materialista y no otra cosa más deseable -a ojos de Montealegre-. Como vemos, se plantea el pensamiento del liberalismo político desde el margen de su diferencia, que es el pensar conjunto de ambos en su posibilidad. Pero esto ya no es mera teoría política, sino que es metafísica, es “ontología” en el sentido que esta palabra hemos visto tenía para Riva-Agüero desde 1903<sup>607</sup> y tendría su vida entera: es ontología política<sup>608</sup>.

---

<sup>605</sup> *Consideraciones*, p. 131.

<sup>606</sup> *Concepto del Derecho*, IRA t. X p. 122.

<sup>607</sup> Recuérdese el título del Examen de Filosofía Fundamental y Objetiva de 1903, aplicado luego para hacer referencia a las teorías políticas de personajes tan impecablemente sociológicos como Hebert Spencer o John Stuart Mill: *Objeto de la Ontología: Importancia de su estudio. Principios que inmediatamente se fundan en la idea del Ser*, IRA t. X, p. 33.

En esto, se trata de un problema relativo ya -en palabras del propio marqués en la introducción de *Concepto del Derecho*- al pensamiento del “Ser” y bajo la premisa, además, de que “Ser y pensar son idénticos”<sup>609</sup>: Aquí la pregunta por el fundamento de las instituciones es planteada como una cuestión ontológica, de tal modo que en el pensar de la remisión al origen, allí donde Mill busca una estrategia alternativa positivista contra los fracasados o inviables proyectos contractualistas, Montealegre se halla más bien ante un asunto de filosofía política o -para usar de sus propias palabras-, de “metafísica”<sup>610</sup>. Vamos una vez más de regreso al esquema más general del Examen del Curso de Filosofía Fundamental y Objetiva de 1903, a la teología política de Donoso Cortés.

La investigación de los fundamentos de las instituciones liberales en los textos de 1911 y 1912 habrá de enfocarse, pues, como un problema de ontología política. Veamos ahora el proceder efectivo de la “sociología” que Riva-Agüero usa para suplir los defectos conceptuales que Mill encuentra en las estrategias kantianas, contractualistas o enciclopedistas del fundamento del Estado. Del Estado liberal que Riva-Agüero blandamente creía era preferible para el Perú de 1912, pero de cualquier Estado posible en realidad; el Estado monárquico que su bisabuelo hubiera deseado suplir al experimento republicano de 1824.

### **Topología de la horda**

En las obras de filosofía política de Riva-Agüero que en este capítulo nos interesan, encontramos como sustitución de las estrategias fundacionales constructivistas o contractuales una descripción empírica del origen de las sociedades realmente existentes que, como ya sabemos, tiene su modelo en las obras de Mill. Es una estrategia fundacional en calidad del liberal historicista blando que era Montealegre según establecimos en el capítulo anterior. La mera lectura de *Concepto del Derecho* nos advierte de un posible

---

<sup>608</sup> Cf. nuestro capítulo II.

<sup>609</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA t. X, p. 102. El subrayado es del original.

<sup>610</sup> Cf. la entrevista de 1941 “Don José de la Riva-Agüero. Una extraordinaria cultura en un espíritu valiente” (reportaje de Alfonso Tealdo), en *Afirmación*, t. II, p. 242.

malentendido respecto de esto de “la remisión al origen”, que parece, casi literalmente, una búsqueda del pasado. Un hecho particularmente más dramático procediendo de alguien famoso por sus estudios de historia. De hecho, la fama de reaccionario como mala prensa del marqués se basa en esta idea de nostálgico pasadista, que piensa -enfermizamente- el pasado en función de su conservación o su aún más inviable retorno. Es la crítica de mediados de la década de los 20’ de José Carlos Mariátegui<sup>611</sup>; es también la -sin duda malintencionada- crítica de Luis Alberto Sánchez. Como es notorio, este cuestionamiento es imposible aplicada al caso de Mill; esto es de por sí bastante significativo, pues revela la inmensa transformación que debió haber sufrido la sociología utilitarista para convertirse en ontología política para sugerir esta clase de objeciones.

La mera idea de ir tras el pasado, sin mayor precisión, es un discutible mérito de la ignorancia respecto de los fundamentos y las fuentes del pensador del 900. El pensar histórico no se da para Montealegre como un envío empático al pasado en sentido lineal, como al pasado que “está antes” y respecto del que nosotros “vamos luego”, algo que sí es cierto (por ejemplo) respecto de las reflexiones del empleado de la East India Company. En realidad la remisión al origen presupone una concepción bastante más compleja de lo que Mill podría imaginar acerca del interés por la influencia presente del pasado, lo que ahora llamaríamos con la hermenéutica la “historia efectual” o la “historia por los efectos”, algo que en Riva-Agüero se entiende mejor, con el lenguaje de su tiempo, como “psicología colectiva” o “sociología”, pero que se ilumina más aún si recordamos que era también “teología política” u “ontología”, en el secularizado vocabulario del joven Montealegre. Esta perspectiva es bastante plausible en el horizonte de la totalidad de la obra del autor. Cuadra bastante bien con la concepción antimetanarrativista sobre la historia que hemos sugerido suscribía el marqués en el capítulo anterior y más aún, si cabe, con la idea manifiesta de fundamentar las instituciones desde una narrativa contingente específica, la peruana; en casos como éste, la historia del origen y el sentido histórico no se divorcian, como ocurre -por ejemplo- en una narrativa milliana del “progreso”. Se acomoda esto también de manera feliz con la concepción donosiana de la teología política, que es un elemento fundamental para comprender el pensamiento político de Montealegre en general,

---

<sup>611</sup> Cf. Mariátegui, op. cit., pp. 171-172.

según hemos visto ya en nuestro capítulo II. Por otro lado, se ampara en una evidente influencia en la concepción del tiempo de Henri Bergson. Vincenzo Vitiello, conocido hermeneuta italiano, siguiendo las huellas al concepto de lo histórico en el psicoanálisis de Freud, llamó en 1991 a este tipo de procedimiento de pensar el pasado (como ya hemos estado haciendo) “topología” de la historia<sup>612</sup>. En adelante, vamos a defender la idea de que la estrategia de remisión al origen que reemplaza las opciones liberales descartadas por el Monteleone seguidor de Mill es, fundamentalmente, una topología. Requerimos, por tanto, una definición operativa de lo que esto significa, aunque por momentos debamos abandonar los parámetros de su formulación por Vincenzo Vitiello.

La topología es una hermenéutica del pasado que, sin embargo, no es historia en sentido estricto. Esto es así porque no tiene la pretensión, propia de la historia, de entender el pasado en tanto realidad pasada, sino que atiende para pensar los restos del pasado en la medida en que éstos son eficaces para la comprensión de la actualidad. En este sentido, la topología es hermenéutica en sentido estricto. El pensar de la topología no sigue la reflexión del pasado en la dirección del tiempo, sino más bien en una metáfora de profundidad espacial, como si los instantes históricamente relevantes del pasado fueran estratos que coexistieran superpuestos; el pasado se ve como una versión antigua, más originaria del presente, y presente con él a modo de una dimensión de la herencia. El pasado como topología se estudia como presupuesto de sentido del presente mismo, en tanto es fondo donde el pensar es necesariamente recuerdo<sup>613</sup>; por ello, respecto del presente, el pasado adquiere carácter de “otro” pasado, pero que no es ido realmente, no es acontecido en una anterioridad del tiempo, sino que se identifica como historia efectual con el presente mismo, que resulta así fundado en su recuerdo. Este procedimiento hace del recuerdo o la memoria un acto de escenificación espacial a partir de una definición histórica del espacio presente. Sin ahondar en exceso, es manifiesto que éste es el modo de describir y dialogar con el pasado que rige el diseño literario en el Riva-Agüero de los *Paisajes Peruanos*, cuya redacción inicial es del mismo año que *Concepto del Derecho*. Aunque carente de un concepto del tiempo, es manifiesto que la crónica de viaje significa un tipo de

---

<sup>612</sup> Vitiello, Vincenzo, “Racionalidad hermética y topología de la historia”, en Vattimo, Gianni (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Norma, 1994 (1992), pp. 211-246.

<sup>613</sup> Cf. *ibid.*, pp. 220 y ss.

filosofía de la comprensión del pasado diferente de la mera linealidad de la concepción liberal o positivista de 1912<sup>614</sup>. Por otro lado, es necesario señalar que el diseño que sigue Riva-Agüero en su versión del pensamiento topológico parece, a no dudarlo, una deuda elaborada con el Henri Bergson de *Materia y Memoria*, que es también el Bergson que había aprendido de Alejandro Deustua en 1902<sup>615</sup>, el Bergson de su generación.

Para fundamentar las instituciones políticas liberales habría de diseñar Montealegre, con los fragmentos argumentativos de Mill, una topología política, esto es, una reconstrucción del presente por medio de una reescenificación del pasado efectivo y viviente. Es en ese pasado efectual, en ese pasado que hace posible pensar históricamente el presente que ha de encontrarse el fundamento, tanto para el preferido liberalismo blando de 1912 como para la deseada monarquía de su bisabuelo, o la de la próspera Italia de, digamos, 1935. Ahora que hemos ahondado ya en la topología, volvamos al diseño de fundamentación de las instituciones políticas tal y como aparece en 1911 y 1912. En lo referente a su pensar como remisión al origen, la argumentación del razonamiento topológico de Riva-Agüero va - como es natural- del presente camino al pasado. En el razonamiento de Montealegre este camino de elaboración topológica se divide en al menos dos “momentos” (que, como veremos, pueden ser más): uno “voluntarista” y otro “utilitarista”; el propio Riva-Agüero los trata en calidad de “estos dos momentos”<sup>616</sup> “de la historia”<sup>617</sup>, que operan de manera simultánea. Como es fácil sospechar, mientras el “momento” utilitarista corresponde al presente, el voluntarista lo hace respecto del pasado topológico, un otro que se vincula por la memoria y que tiene carácter de otro en la medida de su olvido. Está implícito que la elaboración del pasado en el presente significa el pensar del fundamento del presente. El esbozo de esta estrategia en dos momentos aparece ya explícitamente desde la tesis de 1911; en ese caso para, justamente, pensar el “fundamento”, en esa fecha, el de “los

---

<sup>614</sup> Sobre este bello texto de crónica de viaje hay que remitirse al enjundioso -por decir lo menos- prólogo de Raúl Porras a la primera edición completa de 1955. Porras, Raúl, “Estudio preliminar”, en Riva-Agüero, José de la; *Paisajes Peruanos*. Lima, Santa María, 1955, 202 pp. Sobre la forma de evocar el pasado en *Paisajes Peruanos*, cf. las notas sobre estética en Villegas, Fernando; *El Perú a través de la pintura y crítica de Teófilo Castillo, 1887-1922. Nacionalismo, modernización y nostalgia en la Lima del 900*. Lima, Asamblea Nacional de Rectores, 2006, 176 pp.

<sup>615</sup> Cf. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros* (1944), IRA, X, pp. 391, 392.

<sup>616</sup> *Concepto del Derecho*, IRA, t. X, p. 106.

<sup>617</sup> Cf. *ibid.*



interdictos posesorios”<sup>618</sup>. El mismo razonamiento topológico de 1911, se aplica detallada y expresamente al año siguiente para el conjunto de las instituciones políticas. Entonces adquiere nítidamente la forma “sociológica” (esto es, “ontológica”) que analiza sociedades empíricas reales, lo que se llama en *Concepto del Derecho* “períodos de equilibrio social”<sup>619</sup>.

Es un hecho muy significativo que, aunque es perculiarmente correcto que Riva-Agüero se está dedicando en 1912 a buscar el fundamento del liberalismo con una estrategia milliana, el autor no mencione jamás que es *exactamente* el “liberalismo” de la república peruana de 1912 el motivo de la interpretación topológica. Es menos sorprendente cuando recordamos el episodio monárquico de 1904 y su continuación a lo largo del tiempo. Recordemos que el pensar del pasado va transido aquí de la idea monárquica que es, justamente, la del pasado estratológico, del pasado de la historia de los efectos; se trata del pasado de los bisabuelos del marqués, el de sus tías ancianas, el de su madre, su apellido, sus títulos, sus mansiones, sus haciendas y bienes que, como historiador, podía sugerirle 500 años de topología; en esta historia topológica, a la república y al “liberalismo” que había “amargado” a las juventudes de 1824 apenas le correspondía algo más del 15% del tiempo<sup>620</sup>. El liberalismo es pensando desde la monarquía. Por ello, Montealegre se cuida esmeradamente de no sugerir al lector que su reflexión se limita a los fundamentos de sociedades liberales en general, como sí era el caso, por ejemplo, de las obras de Mill<sup>621</sup>. Riva-Agüero parece sugerir más bien que, aun siendo de facto deseable la sociedad liberal -ya que es pensar topológico de una sociedad liberal, la república aristocrática de 1912-, el pensar del origen rebasa el margen normativo del punto de partida y, por lo mismo, sirve de explicación para otros tipos de régimen posible cuyo pasado estuviera concernido en este quehacer histórico: el Imperio de los Incas, el Imperio multicultural de los Austria, la colonia de los Borbones, la Confederación del Mariscal Santa Cruz.

---

<sup>618</sup> Cf. *Fundamento de los interdictos*, IRA, t. X, pp. 91 y ss.

<sup>619</sup> *Concepto del Derecho*, IRA, t. X, p. 107.

<sup>620</sup> La genealogía de Montealegre se halla esmeradamente descrita en Jiménez Borja, José, *José de la Riva-Agüero*. Lima, Universo, 1966, pp. 1-14.

<sup>621</sup> O en la *Sociología General* de Mariano Cornejo, entonces acabada de publicar y que Montealegre había comentado agriamente. Cf. *La Sociología de Cornejo* (1911). IRA t. X, pp.57-68. Acotan los editores IRA: “Esta nota crítica se publicó en *El Comercio*, Lima, 12 feb. 1911, y en el *Bulletin de la Bibliotheque* (sic) *Américaine* (*Amérique Latine*), París, # 10, 15 mayo 1911, p. 312-320”.

Cuando se atiende a la descripción de lo que es una sociedad civilizada que hace de punto de partida para el razonamiento estratológico, Riva-Agüero no deja dudas sobre las simpatías que intenta demostrar para el régimen representativo. La monarquía no niega la república. La superficie topológica identifica sin discusión el segundo momento, el “momento racional” y civilizado de la investigación con la cultura burguesa utilitarista de la que éste es el modelo institucional. “En este segundo momento” -afirma Montealegre- “el querer se denomina *interés*” o “*utilidad*”<sup>622</sup>; en la superficie del análisis topológico no estamos pues, ante cualquier civilización; estamos ante la sociedad civilizada tal y como la imaginaban Mill, Mariano Cornejo, que había sido su profesor de Sociología, o Manuel Vicente Villarán, su maestro de liberalismo. Montealegre, sin embargo, obra con sutileza y desliza, desde el pasado estratológico, una ontología más amplia, cuyo margen se extiende mucho más allá del liberalismo y abarca la diversidad de regímenes que es en el fondo la orientación más interesante de su trabajo. Se encarga por ello de hacer saber al lector que - por si acaso, y a diferencia del propio Mill, y lo que los liberales más “duros” y su maestros universitarios pretendían-, no hay sólo “civilización” liberal, sino “diversos tipos de civilización”<sup>623</sup>. Agrega a esta advertencia que siempre (léase, por más que nos guste una, por ejemplo, la civilización burguesa) en las “crisis de la historia”<sup>624</sup> “llega un instante en que los impulsos renovadores no caben dentro del equilibrio existente”<sup>625</sup>. La extensión dedicada a esta aclaración es casi la mitad de la argumentación de la sección 4 del capítulo I y que se prolonga incluso en el apartado siguiente<sup>626</sup>; un contraste dramático con las 5 líneas dedicadas a describir el presente utilitarista. No nos admiremos de que la utilidad, el “segundo momento” (y por tanto el presente) termine, en palabras de Montealegre mismo, en un “inasequible ideal jurídico”<sup>627</sup>. Pensar en el fundamento desde el margen es, pues, pensar los cambios de régimen que son vigentes desde un pasado topológicamente eficaz e irrenunciable. La advertencia del golpista de 1911 no podía ser más clara: hay que admitir que algunas veces los “impulsos renovadores” exigen un régimen diferente del que se

---

<sup>622</sup> Cf. *ibid.* IRA, t. X, p. 106. Las cursivas son del original.

<sup>623</sup> *Concepto del Derecho*, IRA t. X, p. 106; cf. en el mismo sentido *ibid.*, p. 115.

<sup>624</sup> *Ibid.*, IRA t. X p. 106.

<sup>625</sup> *Ibid.* IRA t. X, p. 107.

<sup>626</sup> En la edición original de 1912, p. 16 hasta la p. 23 inclusive.

<sup>627</sup> *Concepto del Derecho*, IRA t. X, p. 107.

considera en un momento en “equilibrio social”. ¿No decía el manual de Eucken que el 900 estaba en “crisis”? ¿No enseñaba eso acaso Deustua en sus clases “espiritualistas”? Pensar desde el liberalismo no significaba diagnosticar su firmeza. Ya lo decía el jovenzuelo de 1905: Hay que tomar muy en cuenta “la presente crisis de la Etica”, las “incertidumbres y los desfallecimientos de la conciencia moderna”<sup>628</sup>. Un liberal blando en una situación adversa podía ser bastante blando, tal vez demasiado.

La topología en *Concepto del Derecho* parte de la sociedad civilizada burguesa presente; su objetivo es buscar el origen sociológico en el pasado histórico sólo que, como hemos sugerido, no es un giro de vuelta lineal al pasado ido, sino un vuelco de la mirada al presupuesto pasado de la actualidad. En palabras de Riva-Agüero, se trata tanto del pensar “en el terreno histórico” como “también en el terreno racional” que son, como es sencillo imaginar, el mismo terreno, el del pasado como topología<sup>629</sup>. Este esquema es reproducido en toda la sección 4 del Capítulo I de *Concepto del Derecho* para ser orientado en la elaboración de las instituciones sociales, desarrollo de lo cual son los capítulos II y III de la obra. En este sentido, para la remisión al origen hay que tomar en cuenta una dimensión del “recuerdo” y otra “anterior al recuerdo”; es evidente que corresponden una y la otra tanto a las instituciones como a su fundamento; ambas, como en todo esquema topológico, son simultáneas<sup>630</sup>. Recuerdo y olvido van parejos a presente y pasado tanto como a realidad y fundamento.

Riva-Agüero, fiel a su razonamiento en “dos momentos” (que en la topología son también “dos terrenos”), señala claramente en la sección 4 del Capítulo I cuál es el derrotero de la topología de las instituciones liberales. No es difícil reconocer aquí la sociología política de Mill. Dice: “Correspondiendo a estos dos momentos, la concurrencia de los poderes individuales pasa por dos estados sucesivos”. Expuestos temporalmente, al primero lo denomina “anarquía”, en oposición al segundo, la “civilización”, que ya sabemos es la

---

<sup>628</sup> *Carácter de la literatura*, IRA, t. I p.290.

<sup>629</sup> Ibid. IRA t. X, p. 110.

<sup>630</sup> Cf. ibid, IRA t. X, p. 103. Aunque el marqués inconsideradamente omita toda referencia bibliográfica, el lector avisado encontrará rápidamente en el enfoque de introducción en las pp. IRA t. X, pp. 101-104 un entroncamiento con la psicología de Bergson, en particular con *L'Évolution Créatrice*, asunto que retomaremos en el capítulo siguiente. Cf. Bergson, Henri, *L'Évolution Créatrice*. Paris, Alcan, 1916.

sociedad utilitaria anglosajona en la que el Montealegre de 1912 cree vivir en Lima; frente a ella “El primero es el de acciones y reacciones sin conexión determinada, de movimiento espontáneo y confusa lucha”<sup>631</sup>. Agrega que la “*anarquía*”, que sabemos se llama también “la horda prehistórica”<sup>632</sup> (y es la misma horda de Mill), es el momento en que “se encuentran los pueblos salvajes”; la horda se caracteriza por oposición al segundo “momento”, que “es el de la organización y conexión jerárquica, por la que el movimiento social, la corriente de encontradas fuerzas y de antagónicos deseos, se regulariza en costumbres obligatorias y luego en leyes, y una considerable parte de actividad difusa se consolida en instituciones y determinadas formas. En el tránsito del primer estado al segundo estriba el proceso de la *civilización*”<sup>633</sup>. Es manifiesto que el “terreno racional” es el que corresponde con la superficie de la estratología y que su “origen” es el inicio “de los pueblos salvajes”. La analogía con la sociología de John Stuart Mill es indudable. De ser tan grande, sin embargo, puede resultar engañosa. Aunque la letra del texto sugiera lo contrario, el “origen” no es un pasado lineal, el pasado burgués que es estático y no regresa. En realidad, el pasado del “origen” corresponde en este esquema a las ideas de recuerdo y olvido, peculiarmente el olvido de lo político en la historia topológica, que permanece activo en el presente ya que “reaparece, más o menos atenuado y restringido, aun en los grados supremos de la cultura, por las necesarias crisis renovadoras de la historia”<sup>634</sup>. Es, pues, el pasado topológico de una historia efectual hermenéutica, un pasado que, después de todo, no es nunca *tan* pasado.

Es interesante observar la relación que presenta *Concepto del Derecho* entre la remisión al origen como topología y el inauspicioso fracaso de las estrategias alternativas que el liberalismo ha seguido según Riva-Agüero. De hecho, la elaboración del tiempo político en remisión estratológica al origen revelaría la causa fundamental de la ineficacia de otras estrategias de ontología política, las llevadas a cabo -por ejemplo- por neokantianos, contractualistas o pragmatistas liberales. Es una doble argumentación: De un lado, los -demás- liberales habrían desconocido el sentido ontológico del pasado; de otro, habrían

---

<sup>631</sup> *Concepto del Derecho*, IRA t. X, p. 106.

<sup>632</sup> *Ibid.*, IRA t. X, p. 111.

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> *Ibidem*.

descuidado la consideración sociológica efectiva que debía tener toda ontología política. En efecto. Respecto de lo primero, de hecho, la sección 5 del Capítulo I fusiona para el efecto el diagnóstico del fracaso de los unos frente al diseño de su propia alternativa donde “el *Ser* es idéntico al pensar”; obviamente, los demás liberales habrían fracasado por haber disociado lo que la ontología política de Montealegre identificaba, porque pensaban sin el “ser”, esto es, porque eran racionalistas y, para un lector de Nietzsche como era Montealegre, porque eran nihilistas. Todos los liberales esencialistas o metanarrativistas habían cometido el mismo error, que la topología estaba en condiciones de corregir, a saber, haber olvidado (y consolidar el olvido) del pasado, esto es, del “*Ser*”<sup>635</sup>. Este olvido va parejo con una concepción de la ontología política que no sólo es a-histórica; es también contraria a los requisitos más básicos de la observación sociológica. Es mala ontología, como malas las teologías políticas liberal y socialista para Donoso Cortés. En este sentido, Riva-Agüero insiste al final de la sección 5 -hasta el hartazgo- en que a lo anterior se suma el error básico de olvidar que “el hombre es un ser social”, y que así como ahora, “en la situación actual del mundo” debe vivir con la “cooperación de los demás”, fue así también “en el origen”, esto es, bajo el régimen de la olvidada -pero irrevisable- “horda prehistórica”. Lo que vale “hasta las más extensas y complicadas asociaciones contemporáneas, que el Estado regula”<sup>636</sup> no es menos para el “origen” “anterior al recuerdo”. El auténtico pasado, pues, es siempre un momento del presente, un momento presente del pasado de una comunidad específica que conoce tanto la experiencia de la horda como la del “estado de equilibrio”. Si esto es verdad, de la “horda prehistórica” decimos sólo que es “pasada” desde el punto de vista de la representación; topológicamente, como “terreno”, el pasado de la horda actúa y acecha para su resurgimiento “en las crisis renovadoras de la historia” que, como hemos visto, desconoce la linealidad del tiempo de la historia burguesa.

Puede aquí observarse que los “dos momentos” de Riva-Agüero no incluyen el recurso al autócrata, al Akbar o al Carlomagno. Pero es justamente el autócrata el elemento que manda aquí. Desprovista la sociología de Mill de una noción única de “civilización” y huérfana de todo refugio metanarrativo, el recurso al autócrata como organizador de la

---

<sup>635</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA, t. X, pp. 109-114, 119-126.

<sup>636</sup> Cf. *ibid.*, IRA, t. X, pp. 110-111.

horda se convierte aquí en un estrato más en el horizonte del pensar como topología. Es más: En la medida en que la horda se organiza con el autócrata, éste adquiere un rol argumental de arquetipo político, esto es, de modelo de régimen de “equilibrio” como opuesto al caos de los salvajes. Afirma literalmente Montealegre respecto de la “transición de la anarquía al concierto”<sup>637</sup> (esto es, respecto del origen de la política pensada desde la horda) que: “Al cabo, una fuerza llega a prevalecer sobre las demás; y al subordinárselas, las agrupa y sistematiza”<sup>638</sup>. En un juego de fuerzas salvajes, la del más fuerte prevalece y somete a las demás. Agrega Montealegre que: “se ve pues, cómo la organización de las fuerzas sociales nace de la desigualdad y de la sujeción de las inferiores a la de intensidad mayor”. El párrafo concluye de manera contundente: “La voluntad particular más fuerte decide la voluntad común”<sup>639</sup>. La intención del texto anterior es explicar la relación del Estado como árbitro de los conflictos transaccionales de sus súbditos, pero es claro en definir que se trata, en última instancia, de esa función como la huella estratológica de lo que llama “la voluntad dominante”<sup>640</sup>.

La sociología de la horda primitiva y la civilización en “estado de equilibrio”, una estrategia de pensamiento del liberalismo marcada por la estratología monárquica no es un invento de 1912; no es una invención precipitada para la tesis de filosofía política. Tanto es así que incluso la idea misma de su tratamiento como topología parece proceder de la juventud, desde 1903, para evolucionar de manera que integra elementos más complejos adquiridos de diversas fuentes. Como una cuestión fáctica, la topología en dos “momentos” para explicar el desarrollo histórico de las sociedades políticas es parte de un esquema temprano en el pensamiento del marqués, que podemos rastrear hasta el Curso de Sociología de 1903, aunque marcado entonces por la concepción metanarrativa del “progreso” de Tocqueville<sup>641</sup>. Para 1903 se trata de una sociología elemental aún no del todo escindida de las frustrantes estrategias fundacionales de los mínimos del régimen representativo. Como sea, la horda de 1903 es ya la de 1912: es el contrario de su superficie civilizada y equivale a un estado prepolítico primitivo en el que grupos desorganizados de

---

<sup>637</sup> Ibid, IRA t. X, p. 108.

<sup>638</sup> Ibid, IRA t. X, p. 109.

<sup>639</sup> Ibidem.

<sup>640</sup> Ibidem.

<sup>641</sup> Cf. *Fisiología de la Sociedad* (1903). IRA t. X, p. 31.

hombres compiten en forma violenta por el acceso a los recursos y la satisfacción de las necesidades<sup>642</sup>. En calidad de parte de un razonamiento de teoría política, aparece, de manera manifiesta e indudable, desde un acápite sobre el liberalismo redactado en 1904, entonces libre ya de toda idea de “progreso” lineal liberal y, por ende, con el significado topológico de 1912. En este sentido debe leerse el fragmento del *Carácter de la literatura* donde se acusa a Manuel González Prada de una epistemología política a-histórica, de “abstracciones metafísicas”<sup>643</sup>. Es imposible no reconocer allí ya los tópicos antimetanarrativistas y contrakantianos que hemos subrayado en la sección 5 del Capítulo I de *Concepto del Derecho*. No para sorpresa nuestra agrega en el mismo contexto Montealegre que el remedio para estos males se halla en el estudio de “la Historia”<sup>644</sup>, a lo que se suma una incomprensión de la “esencia” de “la política”<sup>645</sup>. En lo primero hay ya un esbozo de la historia como topología; en lo segundo, el motivo del libro de 1912, que es la fundamentación de las instituciones políticas “civilizadas”. En términos generales, tenemos en 1905 el *Concepto del Derecho* en una versión abreviada.

Es interesante la clara obsesión antiindividualista que acompaña al tratado de 1912. No se trata, tampoco, de una idea fraguada entonces. Es preciso subrayar que las estrategias contractualistas implican acuerdos de uno u otro tipo de individuos, metafísicos o empíricos; queda claro que los agentes últimos “en el origen” “anterior al recuerdo” de Montealegre son siempre, grupos incivilizados, “salvajes” y carentes de liderazgo, desordenados y violentos, pero grupos al fin. En este sentido, la horda milliana sugiere la idea de un inicio social no atomístico, bastante útil para un espiritualista antiburgués influenciado por Donoso Cortés. Para 1905, en el contexto de la misma crítica a González Prada, el pensar del pasado aparece ya como una topología del sentido histórico y, por ende, en exclusión de todo modelo sociológico basado en individuos que se asocian. Redactaba en 1904 el marqués adolescente -sin duda en tono de burla-: “¡Linda perspectiva la que nos ofrece el señor Prada: el estado primitivo según Hobbes: *bellium omnes contra*

---

<sup>642</sup> Cf. *Fundamento de los interdictos posesorios* (1911), IRA t. X, pp. 92, 95-96; *Concepto del Derecho* (1912), IRA t. X, pp. 105, 119.

<sup>643</sup> *Carácter de la literatura*, IRA t. I, pp. 242-243.

<sup>644</sup> *Ibid*, IRA t. X, p. 242.

<sup>645</sup> *Ibid*, IRA t. I, p. 243.

omnes!”<sup>646</sup>. “Bellium”, plural del genitivo, no es la expresión original del *Leviatán* de Hobbes; es sin lugar a réplica parte esencial del chiste adolescente: Si todos pelean contra todos, cada uno tiene, no una, infinitas guerras, ¡tanto peor! Lo que hay es la horda, opone con rotundidad el fino chiste, siempre la comunidad -parece sonreír Riva-Agüero-, aunque sea la comunidad salvaje que hace la guerra; su remedio, el autócrata, va de suyo. Para 1912 la observación sociológica es implacable: En lugar del individuo liberal, tenemos la tribu violenta. La topología de las instituciones liberales no nos conduce al atomismo individualista del abismo liberal, sino a grupos desorganizados y violentos que re-aparecen en los momentos históricos de crisis. ¿No es tentador pensar en las huelgas, los sindicatos, los partidos ideológicos, en fin, la ola de problemas políticos de 1912?

Al parecer, el tímido Marqués de Montealegre no desea resaltar ante el jurado de su tesis que está allí (como es manifiesto) el sustento de la monarquía. No menciona ni al autócrata ni a la autocracia como tal, por tanto, la misma que en cambio cubre de insolencia sus libros anteriores, convenientemente escandalosos. Cuando uno se remite a la sociología política de la obra anterior a 1912, sea a *Carácter de la literatura*, no menos que a *La Historia en el Perú*, la horda aparece siempre acompañada de un “momento siguiente”, su puesta en vereda por un autócrata, que reduce la violencia de las tropillas tribales en desorden e introduce con su sometimiento las primeras instituciones sociales permanentes, por lo general -no nos extraña- por medio de un Emperador, un conquistador, un caudillo o un jefe militar. El autócrata es un personaje singularmente ausente de los textos de Derecho y filosofía política; esto es comprensible, pues el objeto en 1912, fundamentar el liberalismo, podía verse obstaculizado en caso de insistir mucho en el “resto” de la remisión al pasado, ese pasado de 500 años donde era mejor aliviarse en el oscuro olvido de las épocas prehispánicas. Para la historia de los efectos de 1912, en un país donde los indios no pintaban nada desde 1824, apelar al pasado indígena era bastante menos problemático que hacer referencia a los reyes. Una cosa era apoyar al gran papá en una idea de 1822 - algo concreto y “pasado” para el auditorio- y otra luchar contra la historia efectual de 80 años de un republicanismo que a él mismo le parecía también más “civilizado” colocando

---

<sup>646</sup> Ibid, IRA t. I, p. 251.



detrás cientos de años de régimen monárquico<sup>647</sup>. Como sea, en realidad los textos de literatura e historia política que preceden a *Concepto del Derecho* completan el panorama que los de filosofía política intentan expresar. De hecho, el pensar de lo político a partir de la topología del origen en la “horda” constituye un elemento central para articular el sentido de los extensos apartados de sociología política y demandas por la naturaleza del régimen político que constituyen el subtexto fundamental de los libros de 1905 y 1910. El esquema de sociología política y la argumentación sociológica, por lo demás, no se confina a las obras de juventud; continúa, por el contrario, en la obra del historiador adulto. Vayamos a los casos concretos.

El *Carácter de la literatura* presenta al menos tres discursos sobre el problema del régimen, cada uno de los cuales cubre varias páginas de redacción y envían, singularmente, a una reflexión sobre la barbarie y la necesidad del orden político, al menos el primero de ellos, un ruégote por la monarquía. En efecto. El primer apartado en este sentido, se encuentra en el diagnóstico sociológico de la obra de sátira política del escritor Felipe Pardo y Aliaga, en el capítulo III<sup>648</sup>; en este caso se análoga el desorden social de la época en que reinaba lo que el historiador Cristóbal Aljovín ha denominado la “lógica jacobino-caudillesca” con una “behetría”, esto es, con un reinado de hordas de salvajes<sup>649</sup>; el núcleo narrativo enlaza la crítica literaria con la política y sirve para plantearse la cuestión del problema del régimen en tanto el gobierno democrático –tal y como Pardo y Aliaga habría puesto de manifiesto- era políticamente inviable<sup>650</sup>. Un segundo apartado del mismo tenor se dedica a la crítica de la obra, otra vez satírica, del ya citado anarquista liberal Manuel González Prada, cosa que ocurre en el capítulo V<sup>651</sup>; no nos sorprendamos de que Riva-Agüero proponga con holgura allí la necesidad política de una “autocracia” para los casos de que un pueblo se halle en un “estado primitivo”<sup>652</sup>, como es el que aparentemente hay que adjudicar a la república del último tercio del siglo XIX; en este sentido, la radicalización

---

<sup>647</sup> Obviamente, uno puede pensar que antes de 1824 el Perú no era un país, que la estructura política creada entonces era la regeneración del Imperio de los Incas o algo por el estilo. El sentido común, sin embargo, nos fuerza a creer que el Reino del Perú es legítimamente el mismo país que en 1824 se separó de España y se proclamó “república”.

<sup>648</sup> Cf. *Carácter*, IRA, t. I, pp. 118 y ss, 121 y ss.

<sup>649</sup> Cf. Aljovín, Cristóbal, *Caudillos y constituciones*. Lima, IRA-FCE, 2000, cap. I.

<sup>650</sup> Cf. *ibid.* IRA, t. I, p. 119; el planteamiento de la cuestión del régimen está en la p. 123.

<sup>651</sup> Cf. *ibid.* IRA t. I, pp. 242 y ss.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 251.

liberal a lo González Prada –dice el marqués- terminaría traduciéndose en un “hundimiento general” y en la caída en un “abismo”<sup>653</sup>. Ya sabemos lo que eso significa para un discípulo de la “reacción espiritualista” del 900.

La terminología catastrofista nos es familiar: de pronto, varios tópicos reaccionarios y monárquicos se dan cita; el propio marqués de Montealegre lo sabía y, respecto de su temprano monarquismo, hasta podemos decir que se enorgullecía de ello. La tercera y última reflexión en el mismo sentido, para que no llame la atención, corresponde con el capítulo final que, según el propio autor, trata de “conclusiones sociológicas”<sup>654</sup>. Ya sabemos que podemos leer entre líneas -y en prudente secreto donosiano- “ontológicas”. Entre estas consideraciones, anotamos, se halla el diagnóstico destinal de la democracia, así como su identificación con la racionalidad comercial del utilitarismo<sup>655</sup>. Pero, ¿qué son estas conclusiones sociológicas sino teoría política? A pesar de la horda, tal vez con la complicidad de un autócrata o un Rey, los mínimos del sistema liberal, así lo parece, permanecen intangibles. Permanecen, sin embargo, dentro de un universo que amplía los márgenes del pensar en su propia diferencia. En efecto, ¿qué otra cosa no es sino pensar estos “mínimos” sobre la base de la posibilidad de su reemplazo? ¿Pensarlos con la sospecha palmaria de que eran inferiores a la monarquía, aunque más no fuera “teóricamente”? La sociología milliana de la horda, junto a la cuestión general del problema del régimen están presentes, pues, de modo declarado, en aquello que el primer libro del Marqués de Montealegre, redactado a los 18 años, toma por “sociología”, que en su pluma no se distingue ni de la teoría política ni de la historia ni, como hemos intentado demostrar desde un inicio y es nuestra posición, de una concepción ontológica de lo político<sup>656</sup>.

---

<sup>653</sup> IRA, t. I, pp. 248-249.

<sup>654</sup> Cf. *ibid*, IRA t. I, p. 305.

<sup>655</sup> “La dirección eminentemente práctica, industrial y utilitaria que hay que imprimir, no a la totalidad, pero sí a la inmensa mayoría de los jóvenes hispano-americanos, no es ya un ideal que cabe discutir y examinar; es un hecho, una fatalidad histórica impuesta por el estado de América, ante la cual tenemos por fuerza que inclinarnos, si es que aspiramos a salvar la existencia”. “Nuestro ideal debe ser –dijo sin embargo en la página anterior nuestro marqués- una selectísima aristocracia de la inteligencia”. ¿No es eso un diagnóstico destinal, de naturaleza ontológica, que más evidente relación no podría tener con los *Comentarios* de Mill a Tocqueville? Cf. *Carácter*, IRA t. I pp. 297 y 296, respectivamente.

<sup>656</sup> Que esta afirmación tenga un valor histórico, lo admito, es discutible, pero en todo caso va en consonancia con la idea general expresada en 1903 de que la palabra “ontología” debe y puede aplicarse a los trabajos de los sociólogos positivistas, cuyo exponente es, para el caso, junto con Herbert Spencer, nada menos que John

La misma sociología que encontramos en el razonamiento topológico de 1912, presente en 1905, se halla también (y más definida, si cabe) en *La Historia en el Perú*. En el texto de 1910 la cuestión de la horda y la autocracia funciona de hecho como una clave hermenéutica para interpretar la historia política, que en principio es también una topología. El comportamiento eficaz de la “horda” aparece como la clave para interpretar una sucesión de ciclos de orden y desorden político. Esto quiere decir que los textos de “sociología” y teoría política del libro de 1912 ordenan un material conceptual con el que Riva-Agüero ya había contado al elaborar el libro de 1910, por no decir nada del de 1905, cuyos pormenores sobre la monarquía y “el abismo” de la “crisis” hemos ya subrayado. Bajo esta clave, además, que hay que acercarse al epílogo de *La Historia en el Perú*, un texto central para nuestro propósito. En efecto, no se requiere mucha audacia para ver en el epílogo de la tesis el planteamiento del problema del régimen<sup>657</sup>, una cuestión que surge también en las reflexiones del libro en torno a la independencia del Perú<sup>658</sup> y la Confederación Perú-Boliviana<sup>659</sup>. En el primer caso es clara la preferencia del marqués por la monarquía sobre la república; en el segundo, del modelo cesarista del Mariscal Santa Cruz sobre la agenda jacobina de sus opositores. En ambos el diagnóstico histórico va acompañado de la idea de que la pregunta por la forma política, esto es, en términos de Strauss, de la clase de régimen político, debe responderse sobre el grado de viabilidad efectiva del Estado democrático. Lo mismo cabe decirse de un texto de 1937, esto es, un texto del legendario segundo Riva-Agüero; se trata en este caso de la lección XIV y última del Curso de Civilización Peruana Prehispánica dictado en la Universidad Católica ese año: Una vez más, las instituciones imperiales de los Incas reciben idéntico diagnóstico<sup>660</sup>. La respuesta, como podemos ver, consiste en que, pensado sobre una topología del sentido histórico, que no puede ser sino en una narrativa del Estado-nación peruano, éste es más deseable si va acompañado de una personalidad fuerte o de instituciones que, aunque aún dentro del sistema representativo,

---

Stuart Mill. Cf. *Objeto de la Ontología: Importancia de su estudio. Principios que inmediatamente se fundan en la idea de Ser*. IRA, t. X, pp. 34-35: “De hecho, los grandes positivistas, Comte y J. Stuart Mill, hacen Ontología”.

<sup>657</sup> En este sentido “La patria es una creación histórica”, afirma Montealegre, que no se debe dejar en manos del “consenso” de los “intereses momentáneos”. Cf. “Epílogo”, en *La historia en el Perú*, IRA t. IV, pp. 505, 506; cf. *ibid.* pp. 509-510. ¿No es esto acaso plantearse seriamente el problema del régimen?

<sup>658</sup> Cf. *ibid.*, especialmente pp. 451 y ss.

<sup>659</sup> Cf. *ibid.* pp. 485 y ss.

<sup>660</sup> Cf. *Afirmación*, t. II, cap. IV, pp. 235-236.

tienen un fuerte componente de verticalidad y sentido de la jerarquía<sup>661</sup>: es evidente que estamos ante la “voluntad dominante” de *Concepto del Derecho*.

Como vemos, los “momentos” de la topología pueden ser más de los dos propuestos en un inicio. No cabe duda de que el “ideal” de las instituciones políticas se halla en la superficie topológica, en la democracia representativa regida por el principio de utilidad; parece fuera de cuestión, sin embargo, que puede haber “estados de equilibrio” en que un Duce, un Carlomagno o un Akbar resultan ostensiblemente preferibles a la democracia deliberativa. Se trata, a pesar de esta apariencia inocente, de algo bastante más grave. Personajes como el Duce o Pachacútec son, ante la presencia sin tiempo de la horda, en quienes se fundamenta el origen de las instituciones; “en las crisis de la historia”, por lo demás, cuando el origen regresa desde el fondo topológico y el desorden hace inviable la justicia transaccional del liberalismo es siempre de hecho, en cualquier régimen, la “voluntad dominante” de -en palabras del marqués- un “soberano” “particular”, la que pone fin a la locura salvaje, imprevisible (e inevitable) de la horda<sup>662</sup>. La idea es ésta: No sólo las monarquías, sino hasta las democracias requieren de un soberano; es el soberano, por lo demás un individuo “particular” siempre, el modelo arquetípico de los regímenes políticos y frente a esto, las diferencias entre unos y otros, fundadas todas estratológicamente en la necesidad “del Ser” de frenar la horda, dependen del contingente “estado de equilibrio”, que habrá que volcar a las condiciones aleatorias de la historia efectual, de la narrativa finita ésta o aquella (y no a las metafísicas abstracciones de los teóricos liberales, Mill incluido). Hé aquí el mensaje de fondo de 1912: el fundamento del liberalismo blando hace acogedora, sino verdadera, la idea de “la superioridad teórica de la monarquía”.

---

<sup>661</sup> Como una cuestión de hecho, hay que agregar que la composición del epílogo de *La Historia en el Perú* que, como sabemos, es de 1910, puede ser fácilmente reconocida como una réplica a *El Perú contemporáneo*, de su amigo Francisco García Calderón (1907). Aunque ambos textos propugnan algún tipo de autocracia republicana, Riva-Agüero justifica su versión de la suya sobre una reconstrucción narrativa bastante desalentadora del Perú, frente al optimismo sociológico del otro texto. Es manifiesto que ninguno de ambos autores rechaza el sistema representativo. La autocracia se postula en ambos, sin embargo, por el ostensible fracaso histórico del sistema liberal. Respecto de la relación entre ambos pensadores cf. Andújar, Jorge, “Francisco García Calderón y José de la Riva-Agüero y Osma”, en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), vol. 21, 1994, pp. 19-32.

<sup>662</sup> “La voluntad particular más fuerte”, es la definición de “el soberano”. Cf. *Concepto del Derecho*, IRA t. X, p. 109.

## Bergson y Wundt, psicólogos

La idea de un autócrata y de una “autocracia” como uno de los momentos en el pensar topológico del pasado no era una creación heroica de Montealegre; era más bien una recreación de la sociología política de Mill. Lo realmente heroico era defender su vigencia como pensamiento político, más aún si a través de la concepción efectual y hermenéutica de la historia, algo que, aunque hecho en la criptología de un pasado estratológicamente pensado y con la bastante retorcida fraseología vitalista y voluntarista de sus cursos con Deustua, no era por ello ni menos radical ni menos real. Es indudable que John Stuart Mill de ninguna manera es fuente viable de un pensamiento de esa naturaleza. La síntesis de lo expuesto por Montealegre en 1912 remite más bien a un arsenal de autores de la reacción del 900 que hemos señalado en el capítulo precedente. La referencia expresa y casi complusiva a Henri Bergson, Wilhelm Wundt o los contingentistas franceses nos fuerza a admitirlo así. La sombra de autores de este tipo es manifiesta en la terminología y el fraseo de los textos de filosofía política. Debemos agregar que, sin embargo, y a pesar de todo ello, cuanto venimos de exponer acerca de la hermenéutica como topología es la elaboración auténtica del Marqués de Montealegre de Aulestia, su propia filosofía política que, como hemos visto, se origina como ontología donosiana y se desarrolla desde iniciales ideas en 1904, y está implícita en sus obras de sociología, historia y literatura políticas. En el esquema del marqués el pensamiento del liberalismo es una remisión al origen en la horda, la horda pasada, pero eficaz, esto es, que puede siempre volver. Ya sabemos que la horda -lejos de estar sepultada en la linearidad del pasado- tenía un reingreso ontológicamente asegurado “por las renovadoras crisis de la historia”. En la concepción del marqués, eso implicaba también que todos los estratos, “momentos” o “terrenos” topológicos eran vigentes en el actual “estado de equilibrio” liberal; todo esto tenía un significado bastante serio para quien conocía sus textos de “sociología” política de 1905 y 1910, con sus asombrosas diatribas monárquicas; un ejemplo de ello era Alejandro Deustua. De hecho, es contra esta ontología de la horda que Deustua lanzaría – infructuosamente, por lo demás- sus baterías en la revista universitaria de San Marcos<sup>663</sup>.

---

<sup>663</sup> Deustua, Alejandro; “Libertad y Obediencia”, en *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos* (Lima), Año VIII, # 1, 1913, pp. 601-614.

En cualquier caso, el enfoque del autócrata y la obediencia como topología corresponde con una inserción del esquema sociológico de fundamentación utilitarista de las instituciones políticas en la perspectiva más amplia, que con legítima razón podemos considerar hermenéutica y que es propia del entorno conceptual de la reacción del 900, cuyo horizonte cubre en principio a los historiadores políticos franceses, el irracionalismo nietzscheano, el contingentismo francés y la psicología colectiva de la época. Ésta, por lo demás, había sido acogida y difundida por autores como Deustua y Mariano Cornejo, que la tomaban a su vez de las tradiciones francesa y alemana de psicología, entonces en boga. Aunque ha sido nuestro deseo aquí establecer los vínculos de su pensamiento subrayando el peso de la sociología política de Mill, es importante anotar antes de concluir que Montealegre debe en su propuesta topológica tanto o más a los psicólogos. Para situarnos en el 900, hay que abarcar en el espectro psicológico desde Nietzsche hasta Bergson. Respecto de *Concepto del Derecho* y el desarrollo de la hermenéutica como topología, sin embargo, el peso fundamental lo tienen Wilhelm Wundt y Bergson, a quienes el marqués integra en un esquema único voluntarista.

Como ya sabemos, Montealegre trabaja en las obras de filosofía política explícitamente con un doble registro de elaboración epistemológica: uno sociológico y otro psicológico; el primero corresponde con la sociología milliana. Hay que anotar ahora que el segundo corresponde con la concepción de Wundt acerca de la voluntad y la de Bergson acerca de la experiencia del tiempo. Como un hecho anecdótico, hay que agregar que la secciones I y 2 del Capítulo I, que abren la obra, exponen la noción de “voluntad” en términos análogos a la doctrina conocida de Main de Biran (1766-1824), un espiritualista del primer tercio del siglo XIX y que es el antecedente de la Escuela Racionalista, esto es, el espiritualismo de la Restauración<sup>664</sup>. Esta fuente está fusionada con la concepción de Wundt acerca del rol prioritario en la voluntad en la ontología y la noción bergsoniana acerca de la vivencia del recuerdo. Es difícil, sin embargo, hacer una exposición detallada de la influencia respectiva de unos y otros autores, que de tan general es confusa y riesgosa. En cualquier caso, se trata

---

<sup>664</sup> Esto constituye de por sí un tema independiente. Cf. Le Senne, René, *Tratado de moral general*. Madrid, Gredos, 1967, p. 85; Main de Biran, *Oeuvres Philosophiques* (Publicadas por V. Cousin). Paris, Ladrangé, 1842, 3 t.

de un exordio psicológico<sup>665</sup>. El doble registro sociológico y psicológico de la ontología política de Montealegre corresponde a un panorama amplio de las herramientas conceptuales de su tiempo y que, como es de esperarse, comparten de una u otra manera las fuentes anotadas arriba; de hecho, ésta es válida para Iehring, un teórico del Derecho que resulta fundamental para explicar sus posturas voluntaristas. También -sin duda- para Bergson y Wundt o, incluso, de manera más genérica, para los espiritualistas del entorno de Alejandro Deustua. El origen de este doble registro epistemológico es una carga que llega con el pensar en términos metafísicos propio de la modernidad, algo inevitable aún antes del segundo Wittgenstein o la difusión del pensamiento del Heidegger que ahora conocemos. El lector filósofo reconoce una escisión dicotómica típica en la historia de la modernidad metafísica entre dos factores, uno “objetivo” y otro “subjetivo”, según la terminología que era familiar para comienzos del siglo XX. Es notorio que esta herencia es de la esencia de la metafísica pensada como epistemología y -difícilmente- puede reprocharse a Montealegre su influjo. En la obra de nuestro ontólogo la dicotomía corresponde con un registro doble, “voluntarista” de un lado, que se opone a otro “utilitarista”.

Veamos el doble registro epistemológico de Montealegre en las tesis de Derecho. Al menos desde 1911, de un lado tenemos reglas, prácticas, creencias e instituciones sociales, que se conciben de una manera “objetiva” y, por lo mismo, estática; de otro, una instancia irracional intrínsecamente móvil e impredecible, y ajena por definición a las prácticas, reglas y creencias. A la primera corresponde el registro sociológico; a la segunda la psicología y, por ende, las reflexiones en torno a la topología y el rol de la memoria en la racionalidad práctica que hemos visto. Del mismo modo que en el ámbito “objetivo” y “sociológico” es notorio que los libros de 1911 y 1912 están ampliamente influenciados por Mill, en psicología el voluntarismo llega a través de la teoría jurídica de Rudolf von Iehring, la psicología política de Wilhelm Wundt, el voluntarismo irracionalista de

---

<sup>665</sup> Bergson era tanto psicólogo como filósofo y -para la perspectiva del 900- el caso de Wundt no era muy diferente. Cf. para textos frecuentados por el marqués sobre Wundt como “filósofo” Harald Höffding, *Filósofos contemporáneos*. Madrid, Jorro, 1909, pp. 3-42; es notorio el manual de Guido Villa, que con certeza Riva-Agüero había leído Guido VILLA, *La Psicología Contemporánea* (Edición cuidadosamente revisada y corregida por su autor y traducida por U. González Serrano). Madrid, Fernando Fé y Sáenz de Jubera, Hermanos, 1902 (1902), especialmente caps. V y VI.

Nietzsche y Schopenhauer y (en este caso peculiar) por la filosofía de la memoria de Henri Bergson<sup>666</sup>. Respecto de este último en particular, es fundamental hacer mención de *L'Évolution Créatrice*, para la década de 1910 en que se redacta la *Historia en el Perú* y las tesis de filosofía política, ya un texto innumerables veces reimpreso y que consagraba a su autor como el filósofo más importante de la Francia “de la saludable reacción finisecular”<sup>667</sup>. Se trata de fuentes propias de estos textos de filosofía de 1911 y 1912, que no habían hecho impacto alguno decisivo en las obras anteriores y que, por ende, entendemos leyó el marqués en vistas de su composición: eran sus consultas de filosofía.

Respecto de Iehring, es manifiesto su influjo en *Fundamento de los interdictos*. Toma Montealegre los argumentos centrales para plantearse el tema del texto de 1911 y es, en realidad, un diálogo con este autor, cuyo voluntarismo debe corregir con una sociología utilitarista complementaria<sup>668</sup>; a nuestro juicio, es de la influencia de los textos de este teórico del Derecho que toma también el esquema general del texto de 1912<sup>669</sup>. Es un hecho significativo el peso del concepto de “voluntad” como punto de partida para la fundamentación de las instituciones jurídicas -que Montealegre no diferencia de las sociales-. El hecho es que la teoría acerca del fundamento de las instituciones es psicología, y aun la psicología centrada en el concepto de “voluntad”: Montealegre reconoce este esquema por cierto incluso en un periodo tan tardío como 1941. Bergson es “psicólogo” tanto como Wundt, e incluso Schopenhauer<sup>670</sup>. De Iehring se toma el esquema más general del planteamiento para la fundamentación de las instituciones sociales, mientras que de los “psicólogos” se sustrae el fundamento que, para no sorpresa nuestra, se aloja en una postura

---

<sup>666</sup> Ya antes esto fue agudamente observado por Augusto Salazar Bondy, aunque sin que eso hiciera mayor eco en la bibliografía posterior; en realidad, la aproximación de Montealegre a Iehring y a Bergson, ya que inconfesadas, sólo pueden verificarse de modo comparativo con las fuentes originales y el vínculo con el contexto académico y cultural del 900. Cf. Salazar Bondy, Augusto, *La filosofía en el Perú*, Lima, Studium 1984 (1967), p. 97; *Historia de las ideas en el Perú*. Lima, Campodónico, 1965, t. II, pp. 238, 241.

<sup>667</sup> En la actualidad es difícil recordar a Bergson como un psicólogo y, más aún, como un psicólogo “científico”, pero un estudioso de inicios del siglo XX sin duda lo trataba por tal. Cf. Jacques BENRUBÍ, “Bergson. Estudio sobre su doctrina” (1931), en *Bergson* (Selección de textos, traducción y notas por Eusebio Náñez precedida de un estudio de J. Benrubí). Buenos Aires: Sudamericana, 1942, p. 16. Cf. Sebastián MOREY, *Elementos de Psicología. Introducción a los estudios psicológicos*, Montevideo, Claudio García, 1929, p. 222.

<sup>668</sup> Peculiarmente el ensayo “La posesión, teoría simplificada”, en *3 Estudios Jurídicos*. Buenos Aires, Atalaya, 1948, pp. 89-160.

<sup>669</sup> En este caso es manifiesta la semejanza de planteamiento con el de Iehring en su ensayo “La lucha por el Derecho”, en *3 estudios jurídicos*, pp. 161-251.

<sup>670</sup> Cf. *ibid.* pp. 192 y ss.



de extremo radicalismo voluntarista. El esquema general de Mill, la remisión al origen como contrapropuesta al contractualismo adoptó el modelo de un salto desde el hecho factual del liberalismo a su origen “sicológico” tal y como ese adjetivo pudiera usarse en términos del 900.

El esquema sociológico del *Concepto del Derecho* se trata de una estrategia que, ya que desprovista de teoría “fuerte” del conocimiento e incapaz para movimientos *a priori*, debe limitarse a la experiencia. Es importante recordar que, en el contexto académico de la *Belle Époque*, la “experiencia” implicaba un doble recurso a la psicología social y a la historia, particularmente a la primera, cuyo rol era fundamental para establecer, en la versión positivista primero, y la espiritualista después, el concepto de lo político. Éste es el sentido, por ejemplo, de *Instituciones Sociales*, de Herbert Spencer<sup>671</sup>. La fuente identificable del rol que Montealegre asigna a la psicología es la obra de Wilhelm Wundt, en particular en la versión abreviada de su *Compendio de Psicología*<sup>672</sup>; sabemos que Montealegre tuvo acceso a este libro y de hecho lo leyó en el Curso de Filosofía Subjetiva de Deustua en 1902<sup>673</sup>. Con la teoría de Wundt garantizaba nuestro marqués la prioridad epistemológica de la voluntad sobre las instituciones y, por lo mismo, la de elementos más primarios y más primitivos del orden social, cuya racionalidad sumergía así en un horizonte independiente y anterior al de los consensos y creencias efectivas de la sociedad liberal establecida: el de la psicología. Ésta es la “vida psíquica anterior al recuerdo”. Se trata en general también de una estrategia dicotómica del Bergson de *L'Évolution Créatrice*<sup>674</sup>, pero que excede a este autor y puede tomarse incluso como un tópico de la época. Riva-Agüero da por sentado - como a su turno el espiritualista francés- que la racionalidad de las instituciones políticas es estática, mientras que su fundamento sicológico no lo es<sup>675</sup>; se trata de una herencia entonces reciente de la filosofía de Bergson, lo que sugiere su lectura por las fechas de composición de ambas obras, alrededor de 1910.

---

<sup>671</sup> Herbert SPENCER, *Instituciones Sociales*. Madrid, La España Moderna, 1904, 326 pp.

<sup>672</sup> Guillermo WUNDT, *Psicología*, Madrid, La España moderna, s/f. Este texto era un manual, universitario, con tesis altamente simplificadas del conjunto de la obra de Wundt.

<sup>673</sup> Cf. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, p. 390

<sup>674</sup> Henri BERGSON, *L'Évolution Créatrice* (Dix-Neuvième édition). Paris, Félix Alcan, 1916 (1907), 403 pp. En el mismo sentido la colección de ensayos *Le Rire, essai sur la signification du comique*. Paris, Alcan, 1900.

<sup>675</sup> Cf. Benrubí, op. cit., pp. 28-29.

Montealegre conocía los planteamientos más generales de Bergson desde 1902, en particular en el texto *Materia y memoria*, en versión de Alejandro Deustua<sup>676</sup>, aunque los textos redactados por nuestro marqués antes de 1911 no revelen una influencia notable de este filósofo espiritualista. Como es bien sabido, Bergson opera una escisión epistemológica entre la vida psicológica y el conocimiento del mundo, para alojar la causa de todo movimiento “creador” en el ámbito de la experiencia interna. Procede Bergson distinguiendo lo cualitativo de lo cuantitativo, entre la vida de la conciencia y la inercia del mundo, entre un universo externo homogéneo e inmóvil y un mundo interno cualitativo y móvil; de alguna manera, Bergson acentúa la dicotomía epistémica moderna entre lo subjetivo y lo objetivo para luego anclar el sentido de la vida en el tiempo, un rasgo de la vida psicológica que era -a ojos del francés- radicalmente extraño a las operaciones propias de la racionalidad social o técnica, que consideraba dirigida exclusivamente a un espacio geométrico, discontinuo y matemático. La dicotomía, adecuadamente trasladada a un horizonte hermenéutico de incomodidad con la modernidad política y el liberalismo esencialista tiene en Riva-Agüero -como es de suponerse- una interpretación reaccionaria. La estrategia bergsoniana que acabamos de citar es aplicada por Montealegre para separar el ámbito de las instituciones sociales liberales -cuyo fundamento intenta establecer- de su origen “psicológico”, esto es, de una fuente cualitativa radicalmente otra del mundo de las reglas e instituciones, de los valores y creencias que él mismo tenía y de las que deseaba pensar desde el margen. Con este movimiento, al igual que Bergson, Montealegre va a dar una explicación de lo nuevo, de la “vida” a través de una instancia psicológica, en este caso, “la voluntad” a lo Wundt. El aspecto novedoso de esta estrategia en Montealegre es darle una interpretación en la que la actualidad de lo social vine soportada en su origen por una topología igualmente social, esto es, como ontología política.

En el modelo de Riva-Agüero, el momento voluntarista corresponde con el fundamento y la causa, mientras que el utilitarista, esto es, la sociedad de comerciantes liberales que

---

<sup>676</sup> “Con loable puntualidad nos declaraba Deustua el sentido del ensayo de Bergson, *Materia y memoria* (Cuestiones 541 a 545 del citado curso)”. Agrega: “El bergsonismo o filosofía de la evolución creadora, prendió a poco en el Perú, como donde quiera”; “Época hubo en que todos los redactores del Mercurio (...) nos sentíamos con júbilo bergsonianos”. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, pp. 392-393.

pretende fundamentar, con el efecto y el resultado<sup>677</sup>. Esta estrategia causalista parece proceder del espiritualismo de Main de Biran. Hasta aquí los textos del periodo 1910-1912 dan cuenta del espiritualismo que se impartía en las clases de Deustua. Pero debemos recordar que la aproximación de los autores expuestos apenas rozaba el problema general que Riva-Agüero tenía en agenda, que era la fundamentación del liberalismo y el problema subsecuente de la cuestión de la variedad y legitimación de los regímenes políticos alternativos en función de la recuperación de los estratos del tiempo. De hecho, el diseño de las teorías esbozadas tiene por trasfondo no sólo la composición de los libros del periodo entre 1911 y 1912 (cuya investigación se inició al menos 5 años antes), sino también la evaluación de los cursos de sociología y teoría política de San Marcos, cuyo marco eran las clases de Mariano Cornejo, Luis Felipe y Manuel Vicente Villarán, respectivamente<sup>678</sup>; a esto hay que añadir como prueba la correspondencia con Deustua entre 1909 y enero de 1911, que gira en torno de los estudios de Montealegre sobre la fundamentación del Estado liberal, en particular respecto del monarquismo en *La Historia del Perú* y las tesis de Derecho, cuyo núcleo no es el liberalismo, sino el rol de la irracionalidad en las constituciones políticas. Como es manifiesto del mero examen de los contenidos antes esbozados, nuestro marqués recurrió a las fuentes “psicológicas” antes aludidas para reconstruir el liberalismo utilitarista sin recaer en el odiado kantismo, en el no menos aborrecido liberalismo enciclopedista o la poco científica concepción metanarrativista de la historia. El resultado fue un tratamiento psicológico de la voluntad como ámbito de la vida “anterior al recuerdo”, sólo que con la salvedad de que esta psicología es “colectiva”, esto es, sociología de la psicología, una investigación efectual del pasado, de un pasado determinado. Estamos ante la topología: la ontología política como restauración del recuerdo, esto es, la hermenéutica como historia de una narrativa finita.

Vayamos ahora a 1910, al texto de *La Historia en el Perú*, impreso en 1910, mientras la composición de las tesis de Derecho estaba en curso. Estamos ante una obra que, aunque es por un lado un innegable tratado de historiografía, es también de otro un planteamiento general de la cuestión de la forma o el régimen político y constituye, en ese sentido, un texto de hermenéutica política, e incluso uno de ontología: se trata de recuperar el pensar de

---

<sup>677</sup> Cf. *Concepto del Derecho*, IRA t. X, pp. 102-103.

<sup>678</sup> Cf. *Recuerdos de la universidad y de algunos de sus maestros*. IRA, t. X, p. 394.

la política a través del recuerdo, esto es, recurriendo a la “experiencia” y haciendo “psicología”. En efecto: Quien se acerque a la lectura del epílogo del libro, podrá constatar que el entero texto significa una pregunta sobre la clase de régimen que es conveniente para el Perú. A lo largo de estas páginas, hemos descrito la postura del Montealegre de 1912 desde el horizonte de la teoría liberal como una posibilidad reservada a un tipo peculiar de historicismo político, que hemos llamado “blando” en la medida que acepta, sobre la base de tomarse en serio la contingencia normativa de las convicciones políticas, que hay condiciones reales que pueden hacer preferible para un liberal que piensa topológicamente un régimen no representativo, aun si uno creyera que esa clase de régimen es en algún sentido inteligible moral o racionalmente peor que el liberal. Sabemos de hecho que era el caso de la monarquía desde 1904. La idea de un pensamiento topológico conduce a la elaboración del pensamiento de la horda, a su interpretación trans-mitida (en el sentido de Vattimo) y, con ello, a la memoria de su ser como crisis que urge.

Como sea, el tema central de la cuestión del régimen se trata -dice el marqués en 1910- “con criterio de sociólogo y político”<sup>679</sup>; ya lo sabemos, como una ontología política basada en una hermenéutica estratológica. En el epílogo de *La Historia en el Perú* el planteamiento se enfatiza sobre la base de haberlo formulado de antemano de modo exhaustivo al analizar dos casos históricos republicanos, uno era el del régimen político para el Perú independiente, el otro el de la Confederación Perú-Boliviana del Mariscal Santa Cruz. No es infrecuente descuidar que nuestro marqués plantea el problema del régimen en varios otros pasajes del libro que, por indicar periodos más lejanos en el tiempo, no por eso dejan de proponer la misma dificultad. En este caso, la cuestión del régimen se trata notoriamente en relación con el Imperio Incaico, así como con las conjeturas acerca del establecimiento de los regímenes políticos anteriores a la historia peruana escrita, en especial en las sombras de lo que Riva-Agüero consideraba (de acuerdo al estado de la ciencia histórica en 1910) un colosal Imperio Megalítico prehistórico<sup>680</sup>. A nuestro juicio, se remite aquí el marqués a la presentación del origen del Perú de Sebastián Lorente<sup>681</sup>: Es la sociología

---

<sup>679</sup> La expresión, para diferenciar la óptica exclusivamente erudita o literaria y que -a través de lo “sociológico”- expresa que el autor hace en realidad lo que bien llamaríamos teoría política, está en el *Carácter de la literatura*, IRA X, p. 297.

<sup>680</sup> Cf. *La Historia*, IRA IV, pp. 63 y ss.

<sup>681</sup> Cf. Sebastián LORENTE, *Historia Antigua del Perú*. Lima, Imprenta Arbieu, 1860, especialmente pp. 2-5.

milliana del autócrata y la horda, pero debidamente corregida por una concepción del tiempo y la historia entendida como topología, lo suficientemente original como para que no sea necesario resaltar su fuente epistemológica en la teoría del tiempo psicológico de Bergson.

El tratamiento del tema en 1910 surge también a propósito de la interpretación de los textos de la historiografía arcaica acerca del Perú preincaico o la periodización de la dinastía imperial Inca. En el capítulo de *La Historia* en que se trata, a propósito de la evaluación del régimen inca, de un tópico que procede de Mill: el “bienestar en la obediencia”<sup>682</sup>. Aunque se trata también el tópico de la afirmación del inexorable progreso del igualitarismo<sup>683</sup>, lo que empaña la reflexión con un toque metanarrativista, en Montealegre el asunto acompaña a una reflexión sobre la forma política del régimen incaico y sus ventajas<sup>684</sup>. Esta sección sobre el régimen imperial de los Incas y el rol del autócrata es la más cercana en términos de vocabulario a la sociología de Mill. De hecho, es fascinante descubrir que el emperador Pachacútec es comparado allí en su rol civilizador a su homólogo Carlomagno quien, junto con Akbar, es conocido como ejemplo favorito de Mill para citar a un déspota<sup>685</sup>. El planteamiento del problema historicista se trata en términos análogos (y con síntomas de ser los mismos) que los de Mill, pero con la gran diferencia de que el texto de 1910 forma ya parte del conjunto de reflexiones topológicas de 1912 y, por lo tanto, implican una apelación al sentido histórico del presente (el de 1912) que no debe haber escapado a sus contemporáneos. El planteamiento del problema del régimen en *La Historia* no deja lugar a dudas: aún prefiriendo un sistema representativo, uno puede pensar la diferencia como una realidad que está en el horizonte en calidad de asomo. El pensar no lineal de la historia topológica lo permite. ¿No eran los indios de 1912 -en la mentalidad familiar de Montealegre- hijos y trasnietos de los súbditos de Pachacútec? Frente a la crisis del 900 y el abismo del vértigo liberal, ¿no estaba allí acaso, la horda, reclamando para sí un soberano?

---

<sup>682</sup> Cf. *La Historia*, IRA IV, pp. 180 y ss.

<sup>683</sup> Ibid, p. 182.

<sup>684</sup> Cf. ibid, p. 184.

<sup>685</sup> Cf. ibid, p. 119.

No es exagerado pensar que el voluntarismo jurídico y psicológico de los textos de filosofía política de alguna manera son un correctivo “blando” de los extraños vericuetos por los que un liberal tiene que pasar antes de convertir a la obediencia en la más excelsa de las virtudes cívicas. Extraña eso menos aún cuando se lee en las *Consideraciones sobre el gobierno representativo* que, al fin y al cabo, el Emperador de los Incas no tuvo más remedio que hacer un gobierno despótico, dadas las penosas circunstancias de la sociología del indómito país al que le tocó regir, un país que, por su materia política, al decir de Strauss, lo hacía –cito– “mantener sobre todas las operaciones de la sociedad una supervisión general capaz de seguir dando a cada uno una impresión de fuerza suficiente para obligarlo a obedecer la regla establecida”<sup>686</sup>. Con el expediente de haber de remitirse a una secuencia narrativa específica, a una memoria efectiva que actúa por la eficacia histórica, Riva-Agüero hace ingresar la contingencia ontológica, una suerte de *Er-eignis* posheideggeriano, como el elemento esencial en la configuración del sentido hermenéutico de lo político. Y lo interna, siguiendo la retórica de Mill, pero reinterpretada en términos “espiritualistas” de una topología, que lo conduce a la actividad de una voluntad política originaria. La expresión conceptual más palmaria de este razonamiento la tenemos en 1911: “No toda fuerza es derecho; pero es verdad lo inverso: todo derecho es fuerza, no pudiendo concebirse cosa alguna fuera de esta universal categoría”<sup>687</sup>. Tal vez por ello es que la agenda de futuro en Riva-Agüero, en este sentido gira en torno a la idea de la recuperación del pasado. Y es que es el pasado, antes que el propio presente, el que aloja en su seno el pensar de la diferencia y permite, por tanto, ese margen donde “Ser es idéntico a pensar”. En efecto. Es en el pasado, y en varios escenarios del pasado, que la horda ha campeado extrañando la sociedad en el desorden. Algunas veces, sin embargo, y en ese mismo pasado que registra *La Historia en el Perú*, hubo siempre un soberano megalítico, un conquistador extranjero o un Emperador que hizo prevalecer, como el acaecer mismo del evento, la dimensión política que de otro modo se hubiera hundido en la bárbara noche del salvajismo. Trasvestido en arquetipo ontológico, el monarca se impone y se repone de la horda; recuperable del error de sus abuelos, de la crisis de la modernidad burguesa, de los horrores de la Revolución Francesa. Recuperable en un estrato del pasado cuyo acceso estaba abierto al recuerdo y cuya eficacia dependía, pues, del esfuerzo por la memoria que

<sup>686</sup> Cf. *Consideraciones*, p. 67.

<sup>687</sup> *Fundamento de los interdictos*, IRA, t. X p. 91. Cf. *ibid.* pp. 86-89.

era del trabajo del historiador. La “crisis” y el “Abismo” del 900, por lo demás, estimulaban a buscar esa recuperación pensando también, por qué no, en el retorno de un Rey.

## Reflexiones finales

El Marqués de Montealegre desarrolló de manera preferente la reflexión sobre la naturaleza de lo político en al menos dos textos de su juventud dedicados a la filosofía jurídica y la sociología. De un lado tenemos la tesis para graduarse de abogado en 1912, *Concepto del Derecho*, y el folletín que le sirvió de tesis de bachillerato en Derecho, *Fundamento de los interdictos posesorios* (1911). Aunque en ambos tratados lo que concierne a lo político o los conceptos relativos a la política, se presenta como un problema correlativo a una cuestión temática, que es la fundamentación del Derecho. En este sentido, su trabajo es análogo al de otros autores, especialmente positivistas franceses, de los que recoge la tendencia general a desarrollar la cuestión del Derecho y lo político como un problema que hoy consideraríamos de sociología. En la cuestión del enfoque metodológico, sin embargo, es obvio que el desarrollo de ambos ensayos es un esfuerzo de plantear lo político desde el ángulo del dominio de la ontología. Es “ontología” en el sentido hermenéutico de la palabra. Sus características generales son de un marcado antiiusnaturalismo, antikantismo y antiapriorismo; aunque estos rasgos están precedidos por una perspectiva en la que la pregunta por el ser se encamina hacia un terreno voluntarista, que sólo hemos desarrollado tangencialmente, tienen su horizonte de significado en una perspectiva más amplia del pensamiento desde la finitud histórica, un enfoque bastante razonable para un autor enmarcado en las corrientes “idealistas” del 900, que con toda razón la historiografía actual conoce como la “reacción del 900”. Era una reacción., y su interpretación política es y debe ser reaccionaria, pero no en el ámbito de la nostalgia religiosa por el origen perdido en una modernidad inevitable y trágica, sino en el horizonte de la ontología: es el pensamiento del ser de lo político el que, urgido desde la elaboración del pensamiento de la modernidad, obliga a la agenda del recuerdo.



En la introducción de nuestro trabajo anunciamos que, en una consideración general, habría que atribuirle al Marqués de Montealegre de Aulestia una inusual característica: Haber sido un hermeneuta, incluso un hermeneuta filosófico *avant la lettre*. Nuestro vocabulario conceptual vigente sólo puede hablar de “hermenéutica filosófica” en sentido estricto respecto de la historia efectual de *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer. Como sabemos, esa obra se imprimió en 1960 y originó una serie de debates, en particular en torno de una concepción general de la racionalidad cuya elaboración tiene por filiación legítima en el posmodernismo italiano, la hermenéutica crítica y sus variantes habermasianas. Fundamentalmente, sin embargo, la hermenéutica es el pensar de la racionalidad como finitud, como finitud encarada históricamente, como finitud que alcanza su radicalidad en la afirmación de sí misma. Ésta no es una afirmación históricamente abstracta: se basa en realidad, para la hermenéutica de nuestro tiempo, como una consecuencia de la experiencia de la modernidad, una experiencia ante la que uno se encuentra y es posible examinar como el resultado de la circunstancia epocal de que los metarrelatos modernos son inviables. Esta perspectiva está lejos de ser una extrapolación de la filosofía del Lyotard de los 90’ de de Gianni Vattimo; ya ha sido observado desde otros alcances -como los de Charles Taylor o la filosofía de la historia- que esta experiencia es consubstancial con el aprendizaje de la inmersión del tiempo histórico sólo cuando los metarrelatos parecen haber triunfado: cuando es un hecho la experiencia de su triunfo. Es inevitable recordar que la hermenéutica en este sentido es un encuentro con la finitud, un encuentro que equivale casi a su hallazgo, pero a un hallazgo mediado normativa y culturalmente por un examen profundamente pesimista -y aun contestatario- frente a la agenda ontológica y moral ilustrada, e incluso a la idea moderna en general. Éste es el caso notorio de Gadamer en su programa de restauración de conceptos contramodernos, como la “tradición”, la “fiesta” o la experiencia ontológica de la verdad, y va lo mismo sin duda para la filosofía del segundo Heidegger que subyace a la obra de Gadamer; en ambos casos hay un proceso de experiencia del retorno que, en expresa e intachable oposición a la modernidad ilustrada, aspira a ser una recuperación de la modernidad como olvido del carácter histórico del hombre. Frente a una racionalidad de la finitud y la revaloración de la historia, tenemos en el mundo moderno bien el carácter excluyente de la verdad en un registro epistémico, que se asoma al horizonte del mundo de los hombres como

pensamiento único, bien una ontología de la resignación, que nos empuja y aun nos violenta al sometimiento moral frente a la agenda de los dictaminadores del globo. En su vuelco a la existencia histórica concreta, estas dimensiones de prosecución de lo moderno aparecen en dimensiones que se exhiben en su presunta evidencia como atemporales y autorreferentes. ¿No es esto acaso un instalarse del triunfo –la experiencia ontológica del triunfo moderno– en su más aterradora máscara. Frente a la imposición del pensamiento único, frente a la imposibilidad de respuesta frente a lo “único” de ese pensamiento, la modernidad se autoexalta en el extremo de su instalación, a la vez políticamente totalitaria y epistemológicamente narcisista.

Curiosamente, la ontología política del marqués gira en torno de las teorías políticas liberales, que Montealegre trata como ontologías in-fundadas. A partir de lo que podríamos llamar –con Heidegger– el “salto para atrás”, Riva-Agüero habría realizado un desplazamiento desde lo que un positivista de 1912 hubiera considerado el dominio de la “sociología”, hasta un discurso específico de la pregunta por la causa, la pregunta por el sentido mismo del “Ser”, parte de cuyo ejercicio significa pensar la realidad de lo políticos desinvestida de las características normativas que le asignan las teorías criticadas. Esto ha permitido pasar desde la realidad civilizada de la comunidad liberal en cuyo fundamento pensaba Montealegre, hasta el abismo ontológico que hay tras el sobresalto, poblado por juegos de fuerza voluntaristas. ¿Es pertinente investigar –como hemos intentado– en el camino propuesto por la audacia de Montealegre? El voluntarismo de Wundt, el evolucionismo de Spencer, la teoría de la imitación de Tarde, no son sino algunas muestras del pensamiento del pasado que resultan determinantes para entender a Riva-Agüero, pero que carecen sin embargo de significado para la reflexión actual sobre la validez y el sentido de la filosofía política. Nuestro contexto, sin embargo, el entero contorno conceptual de nuestro camino tardomoderno y posmoderno, carente como está de un pensar genuino de la naturaleza de lo político, tiene mucho qué aprender del pensamiento político del filósofo de la Calle Lártiga.

En 1991 fue publicada la primera edición en inglés de *Cosmópolis*, de Stephen Toulmin<sup>688</sup>. Curiosamente, es un libro cuya propuesta difiere en poco del célebre *Imperio*, de Hardt y Negri<sup>689</sup>. Ambos son libros izquierdistas cuya propuesta más general consiste en suponer que la extensión de la universalidad del mundo tecnocientífico y su expansión, esto es, la globalidad de las comunicaciones y la dinámica del mercado, es un fenómeno correlativo y paralelo al de una radicalización también global de la democracia. Esto tiene un significado en el orden de la reflexión acerca de la naturaleza de lo político que, de alguna manera, subyace en el horizonte de la modernidad tardía y tiene su expresión más cabal en un problema específico del pensar de lo político. Como ha hecho notar Strauss, lo político tiene su pensar, propiamente dicho, en la deliberación sobre la naturaleza del régimen<sup>690</sup>. Una comunidad es capaz de pensarse a sí misma o, se piensa en un sentido eminente cuando el tema de la reflexión es la naturaleza del régimen o, para decirlo en otros términos, cuando se piensa en el tipo de gobierno que corresponde con su propia naturaleza, que es política porque está orientada hacia una forma que es de su propia sustancia. Si Strauss tiene razón en esta forma de plantear el pensamiento de lo político -y nosotros creemos que sí- diagnósticos como los de Hardt y Negri adquieren un significado destinal que implica dos consecuencias posibles. La primera es el fin de lo político y de la política. La segunda es, más bien, el olvido de lo político, la oclusión del horizonte respecto de la naturaleza de lo político. En ambas posturas se da un salto conceptual que presupone la imposibilidad de la pregunta por el régimen. Es mejor entender esta imposibilidad como incapacidad -en el sentido psicoanalítico- de no tener incorporada la posibilidad de entender la diferencia de regímenes como un evento del pensamiento.

La tardomodernidad, tal y como es leída por sus propios suscriptores -en este caso Toulmin o Hardt y Negri- aparece no como un destino, sino como *el destino esencial* del pensar de lo político. Pero, como ya hemos anotado, para ellos no hay tal cosa como la pregunta por el régimen, y esto se debe a dos razones primarias y fundamentales que son del orden mismo del planteamiento: En primer lugar, porque el régimen está en la esencia de la

---

<sup>688</sup> Stephen TOULMIN, *Cosmópolis, el trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Península, 2001 (1990), 311 pp.

<sup>689</sup> Michael HARDT y Antonio NEGRI, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002 (2000), 399 pp.

<sup>690</sup> Cf. Leo STRAUSS, “¿Qué es filosofía política?”, en *¿Qué es filosofía política? y otros escritos*. Madrid, Guadarrama, 1970.

técnica; el régimen, pues, es la técnica misma. En segundo lugar, porque en la tardomodernidad no hay lugar ya para una respuesta alternativa que sirviera de fuente de sentido a la pregunta -si pregunta hubiera- porque la esfera del pensar se ha reducido a lo que es propio de la técnica, esto es, a la aplicación de procedimientos. En tal contexto, lo más característico del pensar de lo político, que es la pregunta por el régimen, ha desaparecido. En su lugar, tenemos una incapacidad de pensar en la cuestión del régimen que se ha convertido en el quehacer de su esencia, y un desplazamiento desde el pensar de lo político a la política como un pensar sobre procedimientos.

Es difícil, por ejemplo, no observar la tendencia de los autores liberales, como John Rawls o Jürgen Habermas, a reducir la esfera de lo pensable a la de la eficiencia en los procedimientos. En el caso de Rawls es aún más dramático, pues se reconoce un mundo del pensar para el cual todo está permitido, excepto pensar la naturaleza de lo político. Esto se debe a que, pensado a sí mismo sobre la lógica del mundo expansivo del saber técnico, carece de espacio genuino para el pensamiento del mundo relativo a la praxis, esto es, al mundo humano de las deliberaciones y las finalidades, que son previas desde el punto de vista del pensar respecto del saber de la tecnociencia, que es también el de la producción mercantil y la masificación de las comunicaciones. Pero la tardomodernidad coimplica la expansión de la tecnociencia, la globalidad y el dominio mercantil del poder con el acontecer mismo de una nueva forma de pensar lo político. Éste es el “pensamiento único”<sup>691</sup>. ¿Qué significa esto? Implica una propuesta ontológica acerca de la naturaleza del pensar de lo político. Esta propuesta significa que la expansión de la tecnociencia desde el mundo del mercado y las comunicaciones hasta lo político es correlativa al apagamiento de lo político como una dimensión autónoma del pensar y aun del autorreconocimiento humano en su carácter esencialmente envuelto en narrativas dramáticas finitas. En este sentido, podemos decir que la verdad de la expansión de la técnica ocupa el puesto de la

---

<sup>691</sup> En este sentido, el acontecer de la democracia global es el despliegue destinal de la idea de totalidad en un mundo cuyo pensamiento es heredado desde el hombre a la técnica, como ya había, por otro lado, pronosticado Heidegger, y significa no otra cosa que el evento de la globalidad como una forma terminal de totalitarismo. Cf. Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Losada, 1958 (1929), pp. 71 y ss. Para el totalitarismo democrático cf. el texto de Miguel AYUSO, “El totalitarismo democrático”, en *¿Crisis de la democracia?* Madrid, 1984, pp. 120 y ss.

pregunta por el sentido de la acción política. Nadie se pregunta, ¿qué debo hacer? sino, ¿de qué manera tengo que hacer lo que debe ser?

Ahora bien. La propuesta ontológica del pensamiento único goza de las alternativas respecto del pensar que da origen a la pregunta por el régimen. Dijimos que, respecto del pensar de lo político, tenía dos alternativas: O bien que lo político ha dejado de existir, o bien que lo político ha pasado al olvido, un olvido que, de modo eminente, consiste en su propio olvido, parafraseando a Heidegger<sup>692</sup>. La primera es una alternativa relativa al ser de lo político. Carl Schmitt ha observado que no es imposible *a priori* que lo político desaparezca. Una sociedad lo suficientemente mecanizada, como las que se observan en las antiutopías contramodernas de Aldous Huxley en *Un mundo feliz* y la de George Orwell, 1984, podría copar el horizonte del pensar hasta, en el límite, hacer inviable concebir un modo de ser que fuera otro que el del producto industrial, convenientemente trastocado en esta época tardía de la modernidad y el auge expansivo de la tecnociencia en producto virtual de las telecomunicaciones. En tal caso, el destino que fuerzan los liberales tardomodernos significaría, en efecto, el fin de lo político como un modo de ser del hombre. El problema es que el diagnóstico factual que validaría este aserto se enfrenta a dos problemas: El primero es que debería ser una cuestión de hecho que lo político hubiera dejado de existir. Siguiendo las pistas de Schmitt, las guerras, por ejemplo, deberían ser no sólo inusuales, sino imposibles. No basta que la mayoría o incluso nadie las desee. Tendrían, simple y llanamente, que no poder existir<sup>693</sup>. En este caso, se podría pensar en la guerra, pero no en el sentido de una reflexión deliberativa acerca de ella, no como un vínculo genuino con la práctica humana, sino que existiría sólo como un pensar del recuerdo, del recuerdo de la Guerra de los Treinta Años, o la Guerra de Corea o las guerras de Estados Unidos contra Irak o de la Coalición de dos hemisferios contra la diminuta e indefensa Yugoslavia. Este pensar no sería real en un sentido eminente sino, a lo más, el

---

<sup>692</sup> Cf. HEIDEGGER, op. cit., pp. 53 y ss.

<sup>693</sup> Dice al respecto Schmitt: “Yo no sé si semejante estado se producirá alguna vez, ni cuándo (y) sería una ficción poco honrada darlo por existente y una equivocación que se desharía por sí sola”. Cf. SCHMITT, *El Concepto de lo político*, p. 83.

rito de un recuerdo cuyo trasfondo se da por ausente<sup>694</sup>. El segundo problema es de índole epistémica. ¿Cómo pensar lo político si es impensable?

El liberal del pensamiento único pretende que toda pregunta sobre el liberalismo es siempre una cuestión técnica. Sus preguntas sobre lo político son siempre preguntas acerca de procedimientos. Se preocupan de si somos más o menos democráticos y, una vez hecho el diagnóstico, van tras la pista de cómo lograrlo. Esto genera las típicas agendas sobre cómo hacerse más inclusivos (esto es, como el liberalismo puede ser más liberal de lo que ya es) o qué derechos deben incorporarse a la perspectiva democrática, si debe o no tomar por límites tales de edad o identidad sexual o animal, por ejemplo, o de cómo hacer más compatible la ecumene liberal con las diferencias culturales o étnicas, o qué hacer para eliminar esas diferencias por medios no violentos o, por qué no, por qué es necesario emplear medios violentos para lograr la utopía democrática y facilitar el intercambio sexual. Todas estas son cuestiones, como es manifiesto, que conciernen a los procedimientos del liberalismo, para lo cual se da por sentado que hay un límite hermenéutico acerca de lo que debe o no debe preguntarse y da por sentado, por tanto, que no hay ningún problema con la naturaleza del régimen. En este sentido, todas las reflexiones anotadas son giros que pertenecen a una esfera que podemos llamar *la técnica de la apoteosis*, que significa, en pocas palabras, la fusión del carácter omnicompreensivo y totalitario de la técnica con una de las versiones de la racionalidad práctica que la modernidad ha generado, que es el liberalismo político. Esta manera de enfocar la cuestión presume que no debería ser posible el pensamiento de lo político fuera del margen del esquema liberal, más allá del límite hermenéutico ceñido por la democracia, que es el régimen, a su vez, en que está comprometida la expansión de la técnica. De algún modo éste debía ser tan natural para el usuario de la técnica de procedimientos -de procedimientos democráticos- como lo es la licuadora para el consumidor de jugos de fruta. En este sentido, el límite de la técnica coincide con el límite de la hermeneusis del pensar de lo

---

<sup>694</sup> Es significativo que los propagandistas de prensa de las guerras más recientes las llamen “intervenciones” o aun “intervenciones humanitarias”. Por desgracia, no se trata de grupos de salvatage o tropas de enfermeras que curan niños por la fuerza.

político y este pensar consiste en la autotransparencia del sentido de lo liberal<sup>695</sup>. Pero esto, justamente, constituye un horizonte último, en apariencia irrenunciable<sup>696</sup>, que en ese sentido específico es y debe ser entendido como una ontología. Como la ontología liberal.

Curiosamente, todos sabemos que no es así el caso, precisamente. El ostensible predominio del pensamiento de lo político en la época de la apoteosis de la tecnociencia y la cada vez más extensa bibliografía acerca del liberalismo, sus límites y sus alcances sugieren un auténtico espacio del pensar cuyo límite excede las fronteras del liberalismo. De no ser éste el caso, los libros de las últimas tres décadas acerca de la naturaleza de lo político, que tienen lugar más o menos a partir de la publicación de Michael Sandel *Los límites del liberalismo* (1982), deberían haber sido reemplazados por tratados sociológicos acerca de los procedimientos más oportunos para perfeccionar la democracia. En lugar de eso, las reflexiones que han seguido al libro de Sandel hasta la fecha constituyen una larga lista de bibliografía que, curiosamente, trata sobre lo que más bien podemos llamar la fundamentación del liberalismo, pues es ostensible que intenta adaptarlo para situaciones que son extrañas al límite que sugieren la conmensurabilidad del mercado y el carácter irrelevante de la preocupación política por la técnica. Y, ¿qué significa preguntarse por el fundamento? La pregunta por el fundamento de la política correlativa a la expansión planetaria de la tecnociencia no es diferente a la pregunta straussiana acerca de la naturaleza del régimen. ¿Nos conviene el liberalismo? ¿No es posible compatibilizar el saber tecnocientífico fuera de los límites de la política del pensamiento único? ¿Por qué tiene que ser “único” el pensar de lo político después de la modernidad? Todas estas preguntas conciernen a la naturaleza del régimen y son, por consiguiente, preguntas ontológicas, preguntas de ontología política. Eventos recientes de escala planetaria, como la

---

<sup>695</sup> Los propios liberales dan muestra de la preocupación que significa esto en términos de oclusión del horizonte del pensar. Un ejemplo es la polémica al respecto con Rawls y Habermas planteada por Albrecht WELLMER, *Finales de partida: La modernidad irrenunciable*. Madrid, Cátedra, 1993, cap. 2.

<sup>696</sup> Thiebaut ha llegado a decir -aunque es ya lugar común entre los defensores del pensamiento único globalizado- que “El liberalismo acentúa el carácter históricamente inevitable de los valores y las estrategias racionales que se encuentran en el programa liberal”. ¿Acentúa? ¿Qué debemos entender por “históricamente inevitable”? ¿El Espíritu absoluto dedicado al intercambio comercial amparando la violencia de los poderosos en “el pensamiento único”? Imagino a un ilustrado de la *Segunda Intempestiva* diciendo “Nosotros somos el final, nosotros somos el final, ¡nosotros somos el final!”. Cf. Carlos THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, p. 13.

crisis ecológica o energética, la quiebra del sistema de libre mercado o las guerras infinitas del liberalismo contra los pueblos sugieren la urgencia de esta pregunta.

*Cosmópolis* es una narrativa. Si asumimos la verdad de su relato, el liberalismo, en su plenitud, es del carácter destinal de la era de la apoteosis de la tecnociencia. Tal vez, no es imposible, no haya realmente ninguna otra narrativa que la que proponen *Imperio*, *Cosmópolis* y otras obras que predicán la domesticidad política del hombre por el imperio anónimo de una comunicación global carente de racionalidad. Curiosamente, los positivistas de hace cien años, entre quienes hay que contar a Montealegre, vivieron un encierro hermenéutico muy semejante al nuestro, con las mismas paradojas y dramas conceptuales que el que padecemos nosotros. Tal vez nuestros ancestros de la centuria pasada contaban con la ventaja de que la filosofía política aún no había llegado al estado de deterioro por el cual parece imposible regresar a lo político como una dimensión genuina del pensar separada y autónoma del pensar de los procedimientos, cual es la tesis central, por ejemplo, de Zygmunt Bauman<sup>697</sup>. De alguna manera, el diagnóstico de Bauman es que la racionalidad de lo político se habría perdido junto a las sospechas que la cultura posmoderna habría interpuesto al universalismo, reduciendo las demandas de la vida política a condiciones triviales de tipo estético<sup>698</sup>. Con este razonamiento, la política consistiría en meros reclamos por cosas bonitas, por formas de vida bonitas, aunque hechas eco de palabras terribles como “dignidad igualitaria”, “derechos de género”, etc., aplicadas a animales de faldas o árboles de parque, con un énfasis irracional que les conceda fuerza estética y -por ello-, también normativa. Todo esto, en el fondo, no sería sino un conjunto de versiones simplificadas de ideas universalistas y abstractas, esto es, fácticamente inviables y conceptualmente vacías; su relación con la realidad es impulsada a ser violenta<sup>699</sup>. El saber infundado de la modernidad globalizada sería así una certeza epocal. Pero, ¿no significa esto el culto a la autorreferencialidad? En el mundo moderno esta autorreferencialidad es estética, y el que hace política es un solipsista práctico respecto de una época cuyo modelo es el solipsista. Este carácter autorreferente representa también los

---

<sup>697</sup> Cf. *En busca de la política*. México, FCE, 2001 (1999), 218 pp.

<sup>698</sup> Para esto cf. Zygmunt BAUMAN, *Postmodern Ethics*. Oxford, Blackwell, 1993, caps. 1-3.

<sup>699</sup> Cual es mi postura en RIVERA, “Ilave. Ontología de la violencia o el terror como reconocimiento”, en *Solar, revista iberoamericana de filosofía* (Lima), # 2, marzo, 2005, pp. 35-50.



límites, el margen del pensar, de tal manera que es la prisión ontológica para los que -por así decirlo- no son capaces de confinar su pensar dentro del límite, de la manera llevadera y “bonita”, tal vez desde la silla del burócrata eficiente.

El pensar hacia el final del pensar. En su trivialidad, se hunde en el marasmo de lo que resulta ser su supresión. Sabemos que la globalidad es infundada, y es en este carácter desfondado del encontrarse del hombre que la política se hace imposible de otra forma que no sea la violencia. No se trata de ser antikantiano, ni antiapriorista, ni antiuniversalista: se trata simplemente de hacer la *chance* de pensar más allá (o más acá) de la violencia hermenéutica que lo no aceptado comporta y exige para quienes lo acatan. Quienes se adhieren a la agenda de irreflexividad del globalismo liberal, quienes consideran que el pensar de la política es parte de la tecnología sociológica para sociedades mejor o peor administradas por una burocracia democrática, tienen desde el margen del pensar de lo infundado una gran sugerencia en la chance que la hermenéutica -la reacción peruana del 900- significa: un sobresalto sobre la modernidad, que se hace por ello modernidad pensada. Esto es lo que, con la ayuda de Wundt, Bergson o -fundamentalmente- John Stuart Mill, ha propuesto el Montealegre epistemológicamente contramoderno, antikantiano, enemigo de las estructuras fuertes del pensamiento ontotecnológico de la modernidad y, por lo mismo, afecto a una reapropiación hermenéutica de la racionalidad práctica. En este sentido, Riva-Agüero tiene una filosofía del Derecho y la política que atiende de modo preferente a la esencia del cambio. Es de la esencia del pensar de lo que pasa, y no de lo que permanece. Su punto de partida es la pregunta por la realidad de los cambios sociales, por el hecho incontrovertible de que no todas las comunidades humanas son semejantes a la que se toma a sí misma por “verdadera” y, aunque en efecto hubiera un compromiso destinal con ella, aun así pensarla desde su otro es una tarea irrenunciable, pues en ella va sujeto el horizonte más originario del sentido mismo de la finitud humana.

## Conclusiones

Del capítulo I:

1. En este capítulo se ha procedido a una re-escritura biográfica de José de la Riva-Agüero a partir de las fuentes actualizadas y la correspondencia privada del marqués, lo que ha arrojado luces sobre el conjunto de su formación académica, sus ideales políticos y el contexto social de sus obras, en particular con la contrarrevolución francesa y el carlismo, nunca antes subrayada por la historiografía vigente.
2. Se ha podido documentar las fuentes tempranas del autor: la influencia del voluntarismo de Nietzsche, así como del pensamiento reaccionario de Donoso Cortés y el Conde de Maistre. Las ideas decisivas para su pensamiento político procederían sin embargo del magisterio de Alejandro Deustua: Rudolf Eucken, Henri Bergson y Wilhelm Wundt.
3. Con los datos anteriores, y considerando el contexto social y las relaciones de contactos políticos internacionales y la correspondencia privada, se ha reconstruido el significado histórico político del *Discurso de la Recoleta* (1932): Éste sería un espaldarazo a la contrarrevolución española, al maurrasianismo y al carlismo.
4. Se ha considerado que la crisis económica mundial de 1929 ha sido un elemento determinante de los cambios de actitud política de Montealegre como una reacción hermenéutica del evento liberal.

5. Se ha hecho en este capítulo un examen exhaustivo del conjunto de todas las fuentes impresas sobre Montealegre entre 1944 y 2008, observando sus carencias y sus mitos, algunos de los cuales se han desmontado en la semblanza efectual realizada aquí.

#### Del capítulo II:

1. La historiografía estándar divide el pensamiento de Montealegre dramáticamente en dos periodos, uno juvenil democrático y otro mayor reaccionario sobre la base de la “retractación de errores” liberales del *Discurso* por el aniversario del Colegio SS CC de la Recoleta de 1932. Aunque desde el ángulo de las convicciones religiosas pueda el diagnóstico ser diferente, se ha mostrado con una hermenéutica del texto de 1932 que, desde el punto de vista del pensamiento político y filosófico, no hay dos Riva-Agüeros, sino uno solo.

2. El autor, en base a fuentes heteróclitas, sostiene en el *Discurso de 1932* que su concepción filosófica de la política se basa en autores de fuentes contramodernas y hermenéuticas no religiosas: Los “contingentistas franceses” (Bergson, Boutroux), ensayistas históricos franceses y alemanes (Fouillée, Taine, Mommsen, etc.) y los autores de psicología colectiva propios del 900, entre quienes incluiremos a John Stuart Mill, Wilhelm Wundt y Nietzsche (como por lo demás era la usanza del 900). En este contexto, hay una notoria y reconocida influencia del pensamiento reaccionario religioso, aunque reinterpretado sobre la base de las fuentes anteriores. Juega, por tanto, un rol secundario.

#### Del capítulo III:

1. Riva-Agüero sostuvo una tesis de ontología política basada en una división de los tipos de régimen político de acuerdo a las pautas del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1851). Riva-Agüero

habría ocultado esta fuente reaccionaria de su pensamiento político que, sin embargo, habría acompañado siempre al autor, desde su etapa universitaria hasta su madurez.

2. El esquema de su concepción de la ontología política se revela en el Examen del Curso de Filosofía Fundamental y Objetiva (ontología) de 1903, un ensayo para demostrar la vigencia de la ontología como el pensar fundamental de los sistemas políticos. Concluimos que se trataría de una interpretación secularizada del texto de Donoso Cortés.

3. El esquema anterior sería volcado en 1932 para el diseño y desarrollo del famoso *Discurso de la Recoleta*, con lo que esta obra no sería sino la aplicación de un esquema de ontología política, el mismo de 1903. Esto probaría el carácter permanente del pensamiento de Riva-Agüero y negaría la idea de que éste dividió sus ideas en dos etapas discretas marcadas por su conversión a la fe católica, algo que, por lo demás, tuvo lugar hacia mediados de la década de 1920 y era en 1932 un hecho público y conocido.

Del capítulo IV:

1. La ontología política del Marqués de Montealegre se desenvuelve en torno de un esquema del pensamiento político liberal en su vertiente utilitarista. Tiene una deuda fundamental con la elaboración del pensamiento de las instituciones políticas que parte según todo indicio de *On Liberty* y *Considerations on Representative Government*, obras de John Stuart Mill que eran vigentes en la educación sanmarquina del 900.

2. El Mill de Riva-Agüero es integrado a un horizonte de comprensión de la racionalidad práctica alterno y aun contrario a los presupuestos del positivismo, con énfasis en la interpretación política del liberalismo como metanarrativa emancipatoria. En este sentido, el Mill que cuenta es el que puede ser incorporado al proyecto antipositivista de la reacción del 900: Un Mill antimetafísico, contrario al programa “fuerte” de la epistemología de la tecnociencia y cercano -como de hecho podía estarlo- al contingentismo y al idealismo, a la hermenéutica y la “sociología colectiva” de su tiempo: un Mill reaccionario, un Mill sin

metanarrativas apoteósicas, sin retóricas grandilocuentes y narcisistas. Un Mill no positivista, sino hermeneuta. Un Mill que sin duda no calificaba como empleado de la East India Company.

3. Riva-Agüero, incluso a pesar de su pertenencia a la reacción, es en términos generales un pensador liberal, “antes” y “después”. Liberal como Mill, esto es, un liberal contingentista, pragmatista, antiesencialista y radicalmente no universalista; un liberal que, con todo, tiene preferencia moral por el sistema representativo esbozado por Mill. En este sentido, Riva-Agüero puede ser considerado liberal toda su vida. Es un hecho fáctico el que nunca el Marqués de Montealegre -alguna vez detractor del liberalismo y, sin más, fascista- haya rechazado la carga normativa del sistema representativo.

4. En términos generales, Riva-Agüero comparte -y podríamos decir que extrae- su concepción del liberalismo de la filosofía política de Mill. La diferencia fundamental radica en el rol que juegan las metanarrativas emancipatorias como horizonte de interpretación de la historia política. El marqués rechaza las metanarrativas, en particular la metanarrativa tocquevilliana de la modernidad política como un hecho “inevitable” desde fecha tan temprana como 1904. Para 1910 nuestro marqués es ya un claro y manifiesto detractor de la filosofía ilustrada de la historia.

5. Riva-Agüero habría ocultado esta fuente liberal por razones análogas a como lo habría hecho con Donoso Cortés: Por no arrastrar su fama.

Del capítulo V:

1. Riva-Agüero buscó hacia fines de la década de 1900 e inicios de la siguiente una teoría de fundamentación de las instituciones políticas a partir del hecho histórico fáctico del evento republicano. Interesado sin embargo en el tema desde una visión fragmentaria y narrativista de la racionalidad, enmarcó esa empresa dentro de un interés más vasto por explicar la diversidad de los regímenes políticos, con una visión cálida para el sistema

monárquico, que fundamento con igual estrategia que el republicano, dejando su vigencia sujeta a la contingencia histórico-efectual.

2. Riva-Agüero era monárquico y todo indica que su monarquismo es juvenil, esto es, que puede rastrearse desde su etapa universitaria. Esto aleja la idea de un cambio dramático en 1932 del liberalismo al catolicismo o la filosofía reaccionaria.

3. Nuestro marqués es deudor del esquema sociológico central de sus tesis de Derecho de 1911 y 1912 de las obras de Mill, en particular la argumentación relativa al origen de las instituciones, cuyo modelo puede rastrearse en las obras de Mill ya mencionadas. Hemos denominado a esta estrategia “el autócrata y la horda” y hemos mostrado su origen en Mill, sus objetivos y sus insuficiencias en el inglés.

4. En su tesis *Concepto del Derecho* (1912) Riva-Agüero reconstruye creativamente el modelo de sociología política de Mill con elementos tomados de la reacción del 900, peculiarmente de Bergson, aunque la argumentación de fondo es propia: Se trata de entender la sociología no como una relación con el pasado, sino como una hermenéutica de la historia de los efectos, que lo conduce a la postulación de la racionalidad de la historia como topología. En esto Riva-Agüero se adelanta a las propuestas hermenéuticas del segundo Heidegger, Gadamer y Vattimo.

5. Riva-Agüero fundamenta el liberalismo contingentista de su entorno de 1912 con una estrategia que, de manera simultánea, le permite crear un espacio de elaboración racional que hace posible la sustentación de “la superioridad teórica de la monarquía”.

## Bibliografía

### Bibliografía (A)

De Riva-Agüero:

- RIVA-AGÜERO, José de la; *Afirmación del Perú*. Lima: PUCP, 1960, 2 t.
- “Comentario a la primera parte de los Comentarios Reales de Garcilaso”. En: *Trabajos del IV Congreso Científico, Sección VII de Derecho Internacional, Constitucional e Historia* (1908-1909). Buenos Aires: 1912.
- “Contestación del Director de la Academia D. José de la Riva-Agüero y Osma”. En: Vargas Ugarte, Rubén S.J.; *La elocuencia sagrada en el Perú en los siglos XVII y XVIII. Discurso de recepción del R. P. Rubén Vargas Ugarte*. Lima: Librería e imprenta Gil, 1942, pp.61-74.
- Correspondencia*. Lima: IRA, 8 t.<sup>700</sup>.
- Discursos académicos*. Lima: Torres Aguirre, 1935, 133 pp.
- Discursos en las fiestas del aniversario patrio de 1931*. Lima: Torres Aguirre, 1931, 28 pp.
- Concepto del Derecho*. Lima: Librería Francesa Rosay, 1912, 114 pp.
- El Perú histórico y artístico, influencia y descendencia de los montañeses en él*. Santander: Talleres tipográficos Martínez, 1921, 202 pp.
- “El obispo Sarasola”. En: *El Mercurio Peruano* (Lima), # 206, 1944, pp. 1-24.
- El primer alcalde de Lima, Nicolás de Ribera el Viejo y su posteridad*. Lima: Imprenta Gil, 1935, 98 pp.
- Estudios sobre literatura francesa*. Lima: Lumen, 1944, 162 pp.
- Fundamento de los interdictos posesorios. Tesis para el bachillerato en Jurisprudencia*. Lima: Imp. “El progreso editorial”, 1911, 57 pp.
- Goethe, Homenaje de Lima en el primer centenario de su muerte, 1832-1932*. Lima: Torres Aguirre, 1932, 35 pp.
- Historia del Perú* (compilación). Lima: PUCP, 1953, 2 t.
- La historia en el Perú*. Lima: Federico Barrionuevo, 1910, 555 pp.
- “Los estudios históricos y su valor formativo”. En: *Revista de la Universidad Católica*, t. XIII, # 1, 1945, pp. 4-20.
- “Los veinticinco años de nuestro Mercurio”. En: *Mercurio Peruano*, # 197, agosto de 1943, pp. 3-15.
- Memoria del Alcalde de Lima*. Lima: Torres Aguirre, 1931, 22 pp.
- Obras completas*<sup>701</sup>. Lima: IRA, 1962-1965, XI t.

---

<sup>700</sup> Publicado como continuación de las obras completas a partir del tomo XII. La edición está aún incompleta. Incluye cartas remitidas a Riva-Agüero y tarjetas postales.

-“Origen, desarrollo e influencia del fascismo”. En: *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo V, Año VI, # 30, 1937, pp. 1-19.

-*Paisajes Peruanos* (con estudio preliminar de Raúl Porras Barrenechea). Lima: Santa María, 1955, 202 pp.

-*Por la Verdad, la Tradición y la Patria. Opúsculos*. Lima: 1937-1938, 2 t.

#### Bibliografía citada (B)

Sobre Riva-Agüero o relativas al autor:

ANDÚJAR, Jorge; “Francisco García Calderón y José de la Riva-Agüero y Osma”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 19-32.

ALARCO, Luis Felipe; “José de la Riva Agüero”. En: *Pensadores peruanos*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1951, pp. 75-93.

ARCHIVO DEL INSTITUTO RIVA-AGÜERO; *Riva-Agüero y sus corresponsales españoles*. Lima: IRA, 1978 (folleto), 8 pp.

ASTORNE GULLÉN, Renzo Xavier y Hugo PEREYRA. “Del epistolario de Riva-Agüero. Cartas del Marqués de Lozoya. En: Instituto Riva-Agüero: *Cuadernos del Seminario de Historia 12*. Lima, IRA, 1980, pp.

ALZAMORA VALDEZ, Mario; “El pensamiento de Riva Agüero”. En: *Mercurio Peruano*. Año XXIX, Vol. XXXV, # 33, 1954, pp. 879-890.

AVENDAÑO, Jorge; “Manuel V. Villarán”. En: Alva, Hernán (comp.); *Biblioteca Hombres del Perú*. Lima: Editorial Universitaria, 1965, T. XXIX, pp. 57-97.

BARBOZA, Enrique; *Ensayos de Filosofía Actualista*. Lima: Imprenta “La Opinión Nacional”, 1931, 259 pp.

BASADRE, Jorge; “En torno a los escritos y discursos de Bartolomé Herrera”. En: *Mercurio Peruano*, # de Marzo-Abril, 1930.

-“Crónica nacional: José de la Riva-Agüero”. En: *Historia. Revista de Cultura*, # 8, 1944, pp. 449-455.

-*Perú: Problema y Posibilidad*. Lima: COTECSA, 1984.

BELAUNDE, Víctor Andrés; “San Carlos a comienzos del siglo”. En: *Trayectoria y Destino. Memorias completas* (Estudio preliminar de César Pacheco Vélez). Lima: Ediciones de Ediventas, 1967, II t.

BENVENUTTO, Pedro; “Semblanzas de Riva Agüero”. En: *Mercurio Peruano*. Año XXIX, Vol. XXXV, # 33, 1954, pp. 891-898.

CALCAGNO, Miguel Ángel; *El pensamiento de González Prada*. Montevideo, Universidad de la República, 1958

COPELLO, Renzo; Deustua y su opción por la libertad. Una alternativa en el Perú de principios del siglo XX”, en VV AA, *Filosofía y sociedad en el Perú*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003, pp. 167-185.

CUBAS, Ricardo; *Rediscovering the Peruvian Culture. A study of the intellectual influence of Francisco García Calderón and the generation of 900 in the Peruvian political debate during the early twenty century* (Tesis para el grado de maestría). Cambridge: Center of Latin American Studies, 2000.

---

<sup>701</sup> Incluye en general todas las obras del autor, aunque con notables supresiones y recortes, que a veces llegan a varias páginas. La lista de fragmentos de obras impresas omitidas por la edición IRA puede revisarse en la tesis de Luis García Corrochano (1994) que está incluida en la bibliografía.



- “Una visión católica de la historia del Perú. El pensamiento y la labor peruanista de Bartolomé Herrera”. En: Rizo-Patrón, Francisco y otros; *Raíces católicas del Perú*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2001, pp. 109-163.
- DEUSTUA, José; “La correspondencia entre José de la Riva-Agüero y Luis E. Valcárcel”. En: Instituto Riva-Agüero: *Cuadernos del Seminario de Historia 12*. Lima, IRA, 1980, pp. 15-52.
- DE LOSADA Y PUGA, Cristóbal; “La última conferencia de Riva-Agüero”. En: *Revista de la Universidad Católica*, t. XIII, # 1, 1945, pp. 1-3
- DE PRIEGO, Manuel Miguel; “Mariátegui y Riva-Agüero, aproximaciones”. En: *Anuario Mariateguiano*, vol. 5 # 5, 1993, pp. 89-144.
- DE TRAZEGNIES, Fernando; *La idea del derecho en el Perú Republicano del siglo XIX*. Lima: PUCP, 1992.
- DINTILHAC, Rvdo. Padre Jorge; *Cómo nació y se desarrolló la Universidad Católica del Perú. 30 años de su vida (1917-1946)*. Lima: Lumen, s/f, 38 pp.
- DUMBAR TEMPLE, Ella; “Bio-Bibliografía de José de la Riva-Agüero”. En: *Documenta* (Lima), Año I, # 1, 1948, pp. 199-298.
- GARCÍA BELAUNDE, Domingo; “La Sociedad Peruana de Filosofía y sus publicaciones”. En: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, # VI, 1988, pp. 50-60.
- GARCÍA CALDERÓN, Francisco; *Le Pérou Contemporain, étude sociale*. París: Ollendorf, 1907.
- Obras escogidas*. Lima: Congreso de la República del Perú, 2000, 3 t.
- En torno al Perú y América*. Lima: Mejía Baca & Villanueva, 1954, 340 pp.
- Hombres e ideas de nuestro tiempo* (prólogo de Émile Boutroux). Madrid: 1907.
- José de la Riva-Agüero, recuerdos*. Lima: Santa María, 1949.
- Profesores de Idealismo*. París: Ollendorf, 1908.
- GARCÍA CALDERÓN, Ventura; “Nosotros”. En: GARCÍA CALDERÓN, Ventura; *Obras escogidas*. Lima: Edubanco, 1986, pp. 507-625.
- GARCÍA CORROCHANO, Luis; *El Estado en el pensamiento de José de la Riva-Agüero y Osma* (Tesis para optar por el título de Licenciado en Derecho). Lima: Universidad de Lima, 1994, 169 pp.
- GIUSTI, Miguel; “La irrealidad nacional”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, # 18, 1991, pp. 91-106.
- GONZALES, Osmar; “El parricidio de un centenarista. Las cartas de Luis Alberto Sánchez a José de la Riva-Agüero”. En: *Socialismo y participación* (Lima), # 60, pp. 37-50.
- Sanchos fracasados: los arielistas y el pensamiento político peruano*. Lima: Ediciones Preal, 1996.
- GUERRA, Luis Felipe; “Alejandro Deustua”. En: Alva, Hernán (comp.); *Biblioteca Hombres del Perú*. Lima: Editorial Universitaria, 1965, T. XXIX, pp. 5-55.
- GUERRA GARCIA, Francisco; “Los novecentistas”. En: *Socialismo y participación*, # 47, 1989, pp. 1-6.
- HAMPE, Teodoro; “Catálogo de los cuadernos y libretas manuscritas de José de la Riva-Agüero”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), # 11, 1977-1981.
- “La muerte y sus circunstancias: Los últimos días de José de la Riva-Agüero (1944)”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 85-109.
- (Comp.) *Francisco García Calderón, obras escogidas*. Lima: UNMSM, 2003.
- JIMÉNEZ BORJA, José; *José de la Riva-Agüero*. Lima: Universo, 1966, 64 pp.

KAPSOLI, Wilfredo (comp.); *Unamunno y el Perú. Epistolario, 1902-1934*. Lima: Universidad de Salamanca/Universidad Ricardo Palma, 307 pp.

LOAYZA, Luis; *Sobre el 900*. Lima: Hueso Húmero, 1990, 160 pp.

LÓPEZ, Sinesio; “La generación de 1905”. En: ADRIANZÉN, Alberto (Ed.); *Pensamiento político peruano*. Lima: DESCO; 1987, pp. 135-150.

LOSADA, Cristóbal de; LOSADA, Cristóbal de; “José de la Riva-Agüero”. En: *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo XII, # 8-9, 1944, pp. 281-293.

- “La última conferencia de Riva-Agüero”. En: *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima), Tomo XIII, # 1, pp. 1-3.

MARIÁTEGUI, José Carlos; *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1928.

-*Defensa del marxismo*. Lima: Amauta, 1987 (1959), 204 pp.

MACERA, Pablo; “La historia en el Perú, ciencia e ideología”. En: *Trabajos de historia*. Lima: G. Herrera, 1988, t. I, pp. 3-30.

MC EVOY, Carmen; *La Utopía Republicana*. Lima: PUCP, 1997.

MIRO QUESADA; Aurelio; “Prólogo”, en *Obras Completas de José de la Riva-Agüero y Osmá*. Lima: IRA, t. III, pp. IX-LI.

MIROQUESADA, Francisco y BELAUNDE, Víctor Andrés; “Inauguración de la Sociedad Peruana de Filosofía”. En: *Mercurio Peruano* (Lima), Año XVI, vol. XXIII, # 171 (1941), pp. 307-334.

LLOSA, Jorge Guillermo; *En busca del Perú*. Lima: Ediciones del Sol, 1962, 195 pp.

PACHECO VÉLEZ, César; “En el centenario de Riva-Agüero (1885-1985)”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), # 13, III, 1985, pp. 178-190.

-“Menéndez Pelayo y Riva-Agüero. A propósito de su epistolario”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), # 3, 1958, pp. 9-59.

-*Riva-Agüero y el antiguo Perú*. Lima: IRA, 1966, 20 pp.

PALACIOS, Raúl; “El Perú hacia 1885. Año del nacimiento de Riva-Agüero”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 13, 1984-1985, pp. 191-208.

PAREJA PAZ-SOLDÁN, José; *El maestro Belaunde. Vida, personalidad y pensamiento*. Lima, Instituto de Estudios Sociales Cristianos, 2008 (1968), 292 pp.

-“Para un paralelo entre Prescott y Riva-Agüero”. En: *Mercurio Peruano* (Lima), # 383, abril 1959, pp. 154-161.

PEASE, Franklin; “Los estudios incaicos y Riva-Agüero”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima) # 6 (1963-1966), pp. 143-149.

PEÑA, Antonio; “José de la Riva-Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaunde, visión y propuesta conservadora”. En: ADRIANZÉN, Alberto (ed.); *Pensamiento político peruano*. Lima: DESCO; 1987, pp. 135-150.

PLANAS, Pedro; *El 900. Balance y recuperación*. Lima: CITDEC, 1994.

PORRAS, Raúl; “Prólogo”. En: Riva-Agüero, José de la; *Paisajes Peruanos*. Lima: Patronato del Libro Peruano, 1956, pp. 10-18.

-“Riva-Agüero y la historia clásica”. En: VVAA, *Homenaje a Riva-Agüero*. Lima: IRA, 1955, pp. 99-129.

PRIEGO, Manuel Miguel de; “Mariátegui y Riva-Agüero”. En: *Anuario Mariateguiano*, vol. V, # 5, 1993, pp. 89-144.

PUENTE, José Agustín de la; “José de la Riva-Agüero y la historiografía de la Independencia del Perú”. En: *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), Tomo X, 1954, pp. 501-555.

- “José de la Riva-Agüero y nuestra época.”. En: *Mercurio Peruano*, Año XXIX, # 333, 1955, pp. 3-24.
- RAMOS, Carlos; “José de la Riva-Agüero y el derecho privado: La influencia historicista”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), # 21, 1994, pp. 173-188.
- RIVERA, Víctor Samuel; “Castro, Augusto; *La Filosofía en el Perú*”. En: Solar, Revista Iberoamericana de Filosofía (Lima), # 3, 2007, pp. 225-237.
- “Nacionalistas y hermeneutas. Dos voluntaristas peruanos del siglo XX”. En: *Actas del III Simposio de pensamiento latinoamericano*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.
- “Hermenéutica, política y racionalidad para 1907. En el centenario de *Le Pérou Contemporain* de Francisco García Calderón”. En: *Socialismo y Participación*, # 103, 2007, pp. 75-88.
- “Tras el incienso. El pensamiento reaccionario en Bartolomé Herrera”. En: *Araucaria*, # 20, 2008, pp. 194-214.
- “Traspiés por el Káiser. Charles Maurras y José de la Riva-Agüero”. En: *Socialismo y Participación* (Lima), # 105, 2008, pp. 163-180.
- SALAZAR BONDY, Augusto; *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Moncloa Editores, 1965, 2 t.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto; *Balance y liquidación del 900*. Lima: UNMSM (1941).
- Conservador no, reaccionario sí, ensayo heterodoxo sobre José de la Riva-Agüero y Osma, Marqués de Montealegre y Aulestía, seguidas de su correspondencia con el autor*. Lima: Mosca Azul, 1985, 115 pp.
- “Cómo conocí a Riva-Agüero”. En: *Nueva Corónica* (Lima) # 1, 1963, pp. 9-32.
- ¿Existe América Latina?* México: FCE, 1944, 289 p.
- SANDERS, Karen; *Nación y tradición, cinco discursos en torno a la nación peruana (1885-1930)*. Lima: FCE, 1997.
- SANTIVÁÑEZ, Martín; *El concepto de peruanidad en Víctor Andrés Belaunde*. Lima: Universidad de Lima, 2003, 193 pp.
- SOBREVILLA, David; *La filosofía contemporánea en el Perú, estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima: Carlos Matta, 1996, 502 pp.
- Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Lima: Editorial Hipatia, 2 vol.
- VÁSQUEZ, José; “Lo constante en el ideario político de José de la Riva-Agüero”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 21, 1994, pp. 241-269.
- VILLEGAS, Fernando; *El Perú a través de la pintura y crítica de Teófilo Castillo, 1887-1922. Nacionalismo, modernización y nostalgia en la Lima del 900*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2006, 176 pp.
- VITIER, Medardo; “Dos ensayos de García Calderón”. En: *Del ensayo americano*. México: FCE, 1945, pp. 137-156.
- “El mensaje de Rodó”. En: *Del ensayo americano*. México: FCE, 1945, pp. 117-136.

#### Bibliografía citada (C)

Fuentes conceptuales e histórico-hermenéuticas (de época):

AHRENS, H.; *Curso de derecho natural ó de filosofía del derecho, formado de acuerdo con el estado de esta ciencia en Alemania*. Madrid: Boix, 1841, 2 t.

ANDRÉ, Eloy Luis; *La mentalidad alemana, ensayo de explicación genética del espíritu alemán contemporáneo*. Madrid: Daniel Jorro, 1914, 567 pp.

ARISTÓTELES; *Obras de Aristóteles, Del alma, Ética nicomaquea, Ética eudemiana, Política, Constitución de Atenas, Poética* (traducción de Francisco Samaranch). Madrid: Aguilar, 1986.

BARRUEL, Agustín; *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*. Perpiñán: Alzine, 1827, 2 t.

BERGSON, Henri; *Les deux sources de la morale et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997 (1932), 340 pp.

-*L'Évolution créatrice*. Paris: Alcan, 1916, 403 pp.

-*Matière et Mémoire. Essai de la relation du corps à l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, 2001, 280 pp.

BLANC, Élie; *Dictionnaire de Philosophie, Ancienne, Moderne et Contemporaine*. Paris: P. Léthielleux, 1906, 1,247 pp.

BONALD, Louis-Ambroise; *Teoría del poder político y religioso*. Madrid: Tecnos, 1988 (1796), 179 pp.

BURKE, Edmund; *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Madrid: Alianza, 2002 (1791), 356 pp.

DEUSTUA, Alejandro; *Ensayos escogidos de filosofía y educación nacional*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad S.A., 1967, 310 pp.

-“Libertad y Obediencia”. En: *Revista Universitaria. Órgano de la Universidad Mayor de San Marcos* (Lima), Año VIII, # 1, 1913, pp. 601-614.

DILTHEY, Wilhelm; *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza, 1980, 576 pp.

DUPRAT, G.-L.; *Science Sociale et Démocratie*. Paris: V. Giard & E. Brière, 1900, 320 pp.

DONOSO CORTÉS, Juan; *Obras de Donoso Cortés*. Madrid: Imprenta de Tejado, 1854, 6 t.

-*Discursos políticos* (Estudio preliminar de Agapito Maestre). Madrid: Tecnos, 2002, 93 pp.

-*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: Editora Nacional, 1978, 387 pp.

EUCKEN, Rudolf; *Las grandes corrientes de la filosofía contemporánea*. Madrid: Jorro, 1912, 536 pp.

FLEURY, Édouard; *Saint-Juste et la Terreur*. Paris: Didier, 1852, 2 t.

FOUILLÉE, Alfred; *Historia general de la filosofía*. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial, 1951, 666 pp.

COULANGES, Fustel de; *La Cité Antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Paris: Hachette, 1905, 478 pp.

GUAL, Padre Pedro; *La vida de Jesús por Ernesto Renan, ante el tribunal de la filosofía y la historia*. Lima: Principales Librerías, 1866.

GUYAU, Augustin; *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*. Paris: Alcan, 1913, 243 pp.

GUYAU, M.; *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris: Alcan, 1886, 289 pp.

-*L'Art au point de vue sociologique*. Paris: Alcan, 1889, 387 pp.

GUMPLOWICZ, Luis; *Derecho político filosófico*. Madrid: La España moderna, s/f, 640 pp.

-*La lucha de razas*. Buenos Aires: Fas, 1944, 352 pp.

HÉRICOURT, Pierre, *Pourquoi Franco a vaincu (Préface du Général Franco)*. Paris, Éditions Baudinière, 1939, 317 pp.

HERRERA, Bartolomé; *Proyecto de reforma constitucional*. Lima: José Masías, 1860.

-*Escritos y discursos*; Lima: Congreso de la República, 2 tomos (1929, 1931).

HÖFFDING, H.; *Filósofos contemporáneos* (traducción, estudio crítico del autor y notas de Eloy Luis André). Madrid: Daniel Jorro, 1909, 252 pp.

IBERICO, Mariano; *El nuevo absoluto*. Lima: Minerva, 1926, 230 pp.

-*El sentimiento de la conciencia cósmica*. Buenos Aires: Losada, 1946, 122 pp.

IHERING, Rudolf von; *El fin del Derecho*. Buenos Aires: Atalaya, 1946, 280 pp.

-“La lucha por el Derecho”. En: *3 estudios jurídicos*. Buenos Aires: Atalaya, 1948, pp. 161-251.

-“La posesión, teoría simplificada”. En: *3 estudios jurídicos*. Buenos Aires: Atalaya, 1948, pp. 89-160.

JOVELLANOS, Gaspar Melchor de; *Obras escogidas*. París: Garnier, 1887, 511 pp.

LE BON, Gustave; *La evolución actual del mundo* (Prólogo de don Alfredo Ávalos). Santiago de Chile: Ulam,

-*Psychologie de foules*. Paris: Alcan, 1896, 200 pp.

LORENTE, Sebastián; *Historia del Perú Antiguo*. Lima: Imprenta Arbieu, 1860, 344 pp.

MAIN DE BIRAN; *Oeuvres Philosophiques* (publiées par Victor Cousin). Paris: Librairie de Ladrangé, 1842, 3 t.

MAISTRE, Joseph de; *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques*. Paris: Pélagaud, 1864.

-*Considérations sur la France*. Paris: Pélagaud, 1863, 220 pp.

-*Consideraciones sobre Francia*. Barcelona: Tecnos, 1990 (1796), 158 pp.

-*Examen de la Philosophie de Bacon*. Paris: Pélagaud, 1860, 2 t.

-*Noches de San Petesburgo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996.

MAURRAS, Charles; *L'Ordre et le Désordre*. Paris: Herne, 2001 (1948), 124 pp.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino; *Historia de los heterodoxos españoles* (Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes). Santander: CSIC, 1948, 6 v.

MICHELET, Jean; *La Terreur*. Paris: Calmann Lévy, 1899, 470 pp.

MILL; John Stuart; *El utilitarismo* (con notas del traductor Antonio Zozaya). Madrid: Dirección y Administración, 1891, 159 pp.

*Le Gouvernement Représentatif* (traduit et précédé d'une Introduction par M. Dupont-White). Paris: Guillaumin, 1863 (1862), 406 pp.

-*Sobre la libertad; Comentarios a Tocqueville* (Edición de Dalmacio Negro Pavón. Traducción de Cristina García Cay). Madrid: Espasa-Calpe, 1997 (1859), 388 pp.

MIRAGLIA, Luis; *Filosofía del Derecho*. Madrid: La España Moderna, s/f, 2 t.

MONOD, Gabriel; *Les maitres de l'histoire, Renan, Taine, Michelet*. Paris: Calmann Lévy, 1894, 312 pp.

MOMMSEN, Theodor; *Historia de Roma. De la revolución al imperio*. Buenos Aires: Aguilar, 1955 (1955-1856), 2 t.

PÉLAGE, L'abbé; *La bulle Quanta Cura ou le Pape, les évêques et la Raison*. Paris: Garnier, 1865, 588 pp.

PÉREZ Y GARCIE, Victoriano; *Pensamientos y máximas filosófico-católicas de los genios y profundos pensadores D. Jaime Balmes, P. Ráulica, P. Félix, Marqués de Valdegamas,*

*Vizconde de Bonald, Conde de Maistre, etc...* Madrid: Imprenta de Pascual Conesa, 1863, 2 t.

PRESCOTT, Guillermo; *Historia de la Conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la Civilización de los Incas*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de D. Ramón Rodríguez de Rivera, 1847, 2 t.

RENAN, Ernest; *Qu'est-ce qu'une nation?* (Introduction de Toland Breton. Suivi de Préface aux Discours et Conférences et Préface à Souvenirs d'enfance et de Jeunesse). Paris: Le Mot et le Reste, 2007(1882), 48 pp.

RIBOT, T.; *La herencia psicológica* (Traducción española de Gustavo Rubio). Madrid: Fernando Fé y Victoriano Suárez, 1900, 392 pp.

-*La vie inconsciente et les mouvements*. Paris: Alcan, 1914, 172 pp.

RICKERT, Heinrich; *Introducción a los problemas de la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Nova, 1948, 154 pp.

RODÓ, José Enrique; Ariel (Edición de Belén Castro). Madrid, Cátedra, 2000, 231 pp.

ROSSI, Pascual; *Sociología y psicología colectiva* (prólogo e introducción de Fausto Squilache. Traducción por Eduardo Ovejero). Madrid: La España Moderna, s/f.

SIMMEL, Georg; *El individuo y la libertad, ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1998, 284 pp.

-*Intuición de la vida*. Buenos Aires: Nova, 1950, 227 pp.

-*Problemas de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova, 1950, 255 pp.

-*Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid: Francis Beltrán, 1915, 265 pp.

SPENCER, Herbert; *Instituciones morales*. Madrid: La España Moderna.

-*Instituciones sociales*. Madrid: La España Moderna, 1904, 326 pp.

TAINE, Hyppolite; *Histoire de la littérature anglaise*. Paris: Hachette, 1873 (1864), 5 v.

-*Historia de la literatura inglesa*. Madrid: La España moderna, s/f. (1864), 5 t.

-*La Révolution*. Paris: Hachette, 189?, 3 t.

-*Les Origines de la France Contemporaine*. Paris: Hachette, 1894 (1871-1875), 2 t.

TARDE, Gabriel; *Transformaciones del Derecho* (traducción y prólogo y ciento veinte notas por Adolfo Posada). Madrid: La España Moderna, s/f., 321 pp.

VACHEROT, E.; *Le nouveau spiritualisme*. Paris: Hachette, 1884, 400 pp.

VANNI, Icilio; *Filosofía del Derecho* (primera versión castellana por los doctores Juan Bautista de Lavalle y Adrián Miguel Cáceres Olazo. Tercera edición revisada, con prólogo y notas por Juan Bautista de Lavalle). Lima: Librería Francesa Científica y Casa Editorial Rosay, 1923, 545 pp.

VILLA, Guido; *Psicología contemporánea* (Edición cuidadosamente revisada y corregida por su autor y traducida por U. González Serrano). Madrid: Librería de Fernando Fé y Sáenz Jubera hermanos, 1902, 589 pp.

WUNDT, Guillermo; *Psicología*. Madrid: La España moderna, s/f.

-*Psychologie Physiologique*. Paris: Alcan, 1888, 2 t.

#### Bibliografía citada (D)

Fuentes conceptuales e histórico hermenéuticas (contemporáneas):

ALJOVÍN, Cristóbal; *Caudillos y constituciones*. Lima: IRA-FCE, 2000.

ARENDT, Hannah; *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza, 2006 (1963), 399 pp.

AYUSO, Miguel; *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*. Madrid: Speiro, 1996, 190 pp.

-“El totalitarismo democrático”. En: *¿Crisis de la democracia?* Madrid, 1984, pp. 120 y ss.

BAUMAN, Zygmunt; *En busca de la política*. México: FCE, 2001 (1999), 218 pp.

-*Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, 255 pp.

BAUMER, Franklin; *El pensamiento europeo moderno, continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. México: FCE, 1985 (1977), 509 pp.

BENEDITO, María Fernanda; *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1992, 223 pp.

BENEYTO; *Apocalipsis de la modernidad, el decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona: Gedisa, 1993, 293 pp.

-*Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*. Madrid: Santillana, 1999, 349 pp.

BERCIANO, Modesto; *Debate en torno de la postmodernidad*. Madrid: Síntesis, 1998, pp. 215 pp.

BERKOWITZ, Peter; *El liberalismo y la virtud*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 2001 (1999), 270 pp.

BERLIN, Isaiah; “Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo” (Traducción de Jaime Moreno Villarreal). En: *Vuelta*, # 177, agosto de 1991, pp. 10-17.

BERTI, Enrico; “¿Cómo argumentan los hermeneutas?”. En: VATTIMO, Gianni (comp.); *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994 (1992), pp.31-60.

BOMCOPAIN, Claude y François Vermale; *Joseph de Maistre* (Préface de Philippe Barthelet). Paris: Éditions du Félin, 2005, 236 pp.

BRINTON, Crane; *Anatomía de la revolución*. México: FCE, 1942 (1938), 308 pp.

CANO, Germán; *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, 415 pp.

CALDERÓN, Rubén; “Ideología y política”. En: *Intus Legere* (Universidad de Viña del Mar), # 2, 1999.

CRUZ, Manuel (ed.); *Individuo, modernidad, historia*. Madrid: Tecnos, 1993, 211 pp.

DE MICHELIS, Enrico de; *El problema de las ciencias históricas*. Buenos Aires: Nova, 1948, 287 pp.

FERNÁNDEZ, Javier; “Reacción”. En: Javier Fernández y Juan Francisco Fuentes (dirs.); *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid: Alianza, pp. 593-596.

FULLER, Timothy; *Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836)*. En: STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph (comps.); *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 2001 (1963), pp. 668-688.

GADAMER, Hans-Georg; “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I” (1967). En: *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 238 y ss.

-*Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1993 (1960).

GIOCANTI, Stéphane; *Maurras. Le Chaos et l'ordre*. Paris: Flammarion, 2006.

GRAY, John; *Liberalismo*. Madrid: Alianza, 1992 (1986), 158 pp.

GÓMEZ CAFFARENA, José; *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

GRONDIN, Jean; *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999 (1991), 269 pp.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio; *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002 (2000), 399 pp.

HAYECK, Friedrich A. Barón Von; *Historia y política*. Buenos Aires: Fundación Bolsa de Buenos Aires, 1977, 25 pp.

HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1966, 2 t.

-*Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, 392 pp.

-*Identidad y diferencia* (edición de Arturo Leyte, traducción de H. Cortés y A. Leyte). Madrid: Anthropos, 1990 (1957), 191 pp.

-*Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956 (1935), 235 pp.

-*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999 (1982), 154 pp.

HERNANDO, Eduardo; *Pensando peligrosamente, el pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Lima: PUCP, 2000.

HERRERA, R. A.; *Donoso Cortés. Cassandra of the Age* (With a Foreword by Frederick D. Wilhelmsen). Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, 144 pp.

HIRSCHMAN, Albert; *Retóricas de la intransigencia*. México: FCE, 1991.

HOLMES, Stephen; *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza, 1999, 343 pp.

JASPERS, Karl; *Nietzsche, introduction á sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1950, 174 pp..

KATAYAMA, Roberto; *Orden y Libertad: Laso, Herrera y el debate sobre la soberanía política, un estudio de los supuestos y filiaciones filosóficas* (Tesis para optar el grado de magíster en filosofía). Lima: UNMSM, 2004, 199 pp.

KOSELLECK, Reinhart; *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pretextos, 2003 (2000), 96 pp.

-*Crítica y crisis del mundo burgués*. Barcelona: Rialp, 1962 (1959), 354 pp.

-*Futuro, pasado*. Madrid: Cátedra, 1993.

-*Historia/historia* (traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos). Madrid: Trotta, 2004 (1973), 153 pp.

KUHN, T.S.; *Las estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1985 (1962).

LARMORE, Charles; *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

KYMLICKA; Will; *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991 (1989), 280 pp.

LE SENNE, René; *Tratado de moral general*. Madrid: Gredos, 1967.

MACINTYRE, Alasdair; *After Virtue, a Sutdy in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1984 (1981).

-*Tres versiones rivales de la ética, enciclopedia, genealogía y tradición*. Barcelona: Rialp, 1992 (1990), 294 pp.

-*Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, 410 pp.

MAYER, J. P.; *Trayectoria del Pensamiento Político*. México: FCE, 1941 (1939), 431 pp.

MEINECKE, Friedrich; *El historicismo y su génesis*. México: FCE 1982 (1936), 524 pp.

MUÑOZ, Jacobo; *Figuras del desasosiego moderno, encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: Machado libros, 2002, 480 pp.

NIETZSCHE, Federico; *Obras completas*. Buenos Aires: Aguilar, 1949, XIII t.

-*La voluntad de poder (una interpretación de todo acontecer)*. Buenos Aires: Poseidón, 1947, 387 pp.

LAISECA, Laura; *El nihilismo europeo, el nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*. Buenos Aires: Biblos, 2001, 315 pp.

LERNER, Salomón; "En torno a la comprensión heideggeriana de la metafísica". En: *Areté* (Lima), vol I, # 1, 1989, pp. 77 y ss.



LOPEZ SORIA, José Ignacio; *El pensamiento fascista*. Lima: Mosca Azul, 1981, 254 pp.

LYOTARD, Jean-François; *La condición posmoderna, informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1994 (1979), 119 pp.

-*La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 2001 (1983), 1986, 123 pp.

MAYER, J.P.; *Trayectoria del Pensamiento Político*. México: FCE, 1941 (1939).

MUGUERZA, Javier; "Kant y el sueño de la razón". En: THIEBAUT, Carlos (comp.); *la herencia ética de la ilustración*. Barcelona: Crítica, 1991.

OSBORNE, Peter; "Modernity is a Qualitative, Not a Chronological, Category". En: *New Left Review* (London), # 192, Marzo-Abril, 1992, pp. 65-84.

PÉREZ LINDO, Augusto (comp.); *El devenir de la verdad*. Buenos Aires: Biblos, 1992, 262 pp.

QUESADA, Julio; *Un pensamiento intempestivo, ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Madrid: Anthropos, 1988, 397 pp.

-*"Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega"*. En: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), # 2, 2000, pp. 71 y ss.

RAWLS, John; *La justicia como imparcialidad, una reformulación* (edición a cargo de Erin Kelly). Barcelona: Paidós, 287 pp.

-*Liberalismo político*. México: FCE, 1996 (1993).

-*Teoría de la justicia*. México: FCE, 1985 (1971), 654 pp.

RIVERA, Víctor Samuel; "Belicosa y Pacífica. La teología política de Descartes". En: *Yachay* (Cochabamba), # 39, 2004, pp. 115-150.

-*"Tras el incienso. El pensamiento reaccionario en Bartolomé Herrera"*. En: *Araucaria, Revista iberoamericana de pensamiento político*, # 20, pp. 194-214.

ROMERO, Francisco; *Papeles para una filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1945, 141 pp.

RORTY, Richard; *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós, 1998 (1992) 124 pp.

ROSAS LAURO, Claudia; *Del trono a la guillotina. Impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima: IFEA-PUCP, 2006, 287 pp.

RUMMEY, J.; *Spencer*. México: FCE; 1944 (1934), 325 pp.

SÁNCHEZ MECA, Diego; *En torno al superhombre, Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1989, 334 pp.

SANDEL, Michael; *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHMITT, Carl; *Carl Schmitt, teólogo de la política* (prólogo y selección de Héctor Orestes Aguilar). México: FCE, 2002, 504 pp.

-*Catolicismo y forma política* (Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Ruiz Miguel). Madrid: Tecnos, 2001 (1925), 49 pp.

- *La dictadura, desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza, 1999, 338 pp.

-*El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2002 (1932), 153 pp.

-*La notion du politique, théorie du partisan*. Paris: Flammarion, 1992 (1963), 323 pp.

-*Political Theology*. Cambridge: MIT Press, 1988 (1922), 70 pp.

-*Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (Estudio preliminar, traducción y notas de Monserrat Herrero). Madrid: Tecnos, 1996 (1934), 77 pp.

SEVILLA, José; "El concepto de filosofía de la historia en la modernidad". En: REYES MATE (ed.); *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 1993, pp. 76 y ss.

SILES, Jorge; "Hipólito Taine y la Revolución Francesa". En: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), # 157, 1968, pp. 39-49.

STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph (comps.); *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 2001 (1963), 904 pp.

SUÁREZ, Federico; *Introducción a Donos Cortés*. Madrid: Rialp, 1964, 273 pp.

STRAUSS, Leo; “¿Qué es filosofía política?”. En: *¿Qué es filosofía política? y otros escritos*. Madrid: Guadarrama, 1970.

THIEBAUT, Carlos; *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 219 pp.

TOULMIN, Stephen; *Cosmópolis, el trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001 (1990), 311 pp.

VATTIMO, Gianni; *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2000, 159 pp.

-*Introduzione a Nietzsche*. Roma: Editori Laterza, 2005 (1985), 190 pp. (en español: *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península).

-“La reconstrucción de la racionalidad”. En: VATTIMO, Gianni (comp.); *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994 (1992), pp. 42-64.

VON WRIGHT, Georg Henrik; *Explicación y comprensión* (versión castellana de Luis Vega Reñón). Madrid: Alianza, 1979 (1971).

VILA, José; “Introducción”. En: CORTÉS, Donoso; *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: Editora Nacional, 1978, pp. 7-84.

VITIELO, Vincenzo; “Racionalidad hermética y topología de la historia”. En: VATTIMO, Gianni (comp.); *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994 (1992), pp. 211-246.

VOUGA, Claudio; “La democracia en el sur de América, una visión tocquevilliana”. En: BORON, Atilio y Álvaro DE VITA (comps.); *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires: Clacso, 2002, pp. 242 y ss.

ZERMEÑO, Patricio; *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México: El Colegio de México, 2004 (2001), 246 pp.